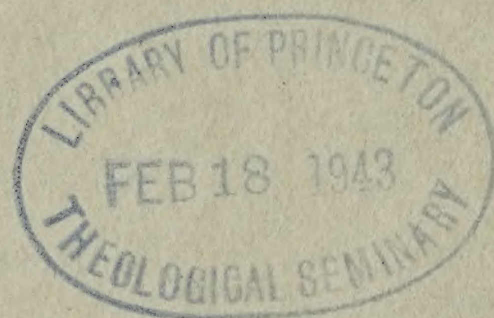


VERHANDELINGEN

RAKENDE DE

NATUURLIJKE EN GEOPENBAARDE

GODSDIENST,

UITGEGEVEN DOOR

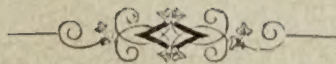
TEYLERS

GODGELEERD GENOOTSCHAP.

Nieuwe Serie.

EERSTE DEEL.

1e STUK.



TE HAARLEM, BIJ
DE ERVEN F. BOHN.
1868.

FERDINAND CHRISTIAN BAUR.

VOLLEDIG EN CRITISCH OVERZICHT

VAN ZIJNE

WERKZAAMHEID

OP

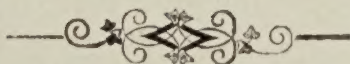
THEOLOGISCH GEBIED,

DOOR

W. SCHEFFER,

Doctor in de Godgeleerdheid, en Predikant te Leiden.

Uitgegeven door Teyler's godgeleerd Genootschap.



TE HAARLEM, BIJ

DE ERVEN F. BOHN.

1868.

INHOUD.

INLEIDING.	Blz.	1— 13
EERSTE DEEL. — BAUR EN DE THEOLOGISCHE BEWEGING VAN ZIJNEN TIJD	〃	14— 47
De oude Tubingsche school	〃	14— 20
Tubingen en Schleiermacher.	〃	20— 27
Baur te Tubingen	〃	28— 38
Baur en Hegel.	〃	38— 47
TWEEDE DEEL. — BAUR'S WERKZAAMHEID OP THEOLOGISCH GEBIED	〃	48—393
I. De eerstelingen van Baur's theologische werkzaamheid.	〃	50— 71
II. Het punt van uitgang voor Baur's nieuwe theologische studiën	〃	72— 98
II. Baur over de oudste literatuur des Christendoms.	〃	99—147

IV. Baur over de inleiding in het N. Testament, als wetenschap. . . . . Blz. 148—187
V. Baur over Kerkgeschiedenis, als wetenschap. 〃 188—220
VI. Kerkhistorische studiën van Baur . . . . . . 〃 221—274
VII. Baur over Dogmengeschiedenis, als wetenschap. 〃 275—305
VIII. Dogmenhistorische studiën van Baur. . . . . 〃 306—352
IX. Exegetische studiën van Baur . . . . 〃 353—393
BESLUIT . . . . 〃 394—411

AANTEEKENINGEN . . . . 〃 413—465

Lijst van Baur's geschriften, naar hunne eerste uitgave gerangschikt . . . . 〃 467—478

Register. . . . . 〃 479—484

Teyler's Godgeleerd Genootschap heeft van 1781 tot 1860 XXXVI deelen verhandelingen het licht doen zien. Zij verschenen in het quarto-formaat, dat ook bij andere genootschappen de geliefkoosde vorm was.

Directeuren der Stichting en leden des Genootschaps hebben besloten eene nieuwe reeks verhandelingen uit te geven in 8^{0}. In dien vorm verschijnt dit 1^{e} deel der nieuwe werken; eene wijziging, die zeker verdediging noch aanprijzing behoeft. Aan de uitgaaf paart zich de wensch, dat geen verloop van 80 jaar noodig zal zijn, om in dezen vorm 36 deelen onder de oogen van het belangstellend publiek te brengen. De verwachting, dat bij voortduring op de voor-

gestelde vragen antwoorden zullen ingezonden worden, die eene plaats onder de werken verdienen, worde door de toekomst niet beschaamd! Gelijk bij de bekroning van deze verhandeling over BAUR's werkzaamheid op theol. gebied het beginsel gehandhaafd is, dat bij herhaling door het Genootschap werd uitgesproken, om namelijk niet te vragen of een ingezonden stuk beantwoordt aan de individueele inzichten der beoordeelaars, maar of het in den waren zin des woords een wetenschappelijke arbeid mag heeten, zoo zal ook voortaan geen andere regel gelden, opdat de zinspreuk des Genootschaps waarheid blijve:

Ware Godsdienstkennis bloeit door vrijheid!

Omstreeks het einde des jaars 1860 werd in de Evangelische kerk te Tubingen de levensschets eens overledenen voorgelezen, waaraan wij het volgende ontleenen: [1]

„Dr. Ferdinand Christian Von Baur, oudste zoon van den predikant Jakob Christian Baur, zag den 21sten Juni 1792 te Schmieden, hoofdplaats Canstatt, het levenslicht. Een groot gedeelte zijner jeugd sleet hij te Blaubeuren, werwaarts zijn vader in 1800 als Deken beroepen werd. Onder de vaderlijke leiding genoot hij het eerste onderricht, met dit gevolg, dat hij tegen het najaar van 1805 behoorlijk voorbereid naar het Seminarie zijner woonplaats overging. Twee jaar later verwisselde hij deze inrichting, volgens de toen bestaande orde, met Maulbronn, en twee jaar daarna, in 1809, begon hij, als kweekeling van het hier gevestigde Evangelische Seminarie, zijne acade-

mische studiën. Nadat hij, gedurende zijn vijfjarigen studententijd, van de lessen over Philosophie en Theologie een zeer ijverig gebruik gemaakt had, verliet hij in het najaar van 1814, voor zijn openbare loopbaan uitnemend geschikt, de Universiteit. Van de drie eerstvolgende jaren bracht hij er één door als hulpprediker te Rosswaag en Mühlhausen a/d Enz; toen werd hij adjunct-professor in het Seminarie te Schönthal; daarna repetent aan het Seminarie alhier. Maar reeds in November 1817 verkreeg hij een aanstelling als hoogleeraar aan het Seminarie te Blaubeuren. Dáár bleef hij negen jaren, die tot de gelukkigste zijns levens behoorden, zoodat hij ze dikwijls nog op lateren leeftijd met bijzondere ingenomenheid herdacht. Het onderricht der jongelingen, die aan zijne zorgen toevertrouwd waren, de behandeling van de classieke letterkunde en van de geschiedenis, waarmee hij belast was, gaven aan zijn frisschen geest en jeugdige opgewektheid de meest gewenschte voldoening. In 1826 ontving hij evenwel het beroep tot een nog hooger en ruimer werkkring, als hoogleeraar in de Theologie en Vroegprediker te dezer stede. Hij heeft hier volle 34 jaren aan onze Universiteit toebehoord; vele geslachten van Academieburgers waren als leerlingen aan zijne voeten gezeten; en de leden der gemeente hoorden langen tijd van den gewijden kansel zijn woord,[2] totdat hij op meer gevorderden leeftijd, om redenen van gezondheid, dit gedeelte zijner werkzaamheid moest laten varen. Sedert 1837, toen de post van opziener over het Evangelische Seminarie door den dood van Dr. Steudel

was opengevallen, besteedde hij een deel van zijn ijver aan deze hem dierbare inrichting. Herhaalde malen werd hij door het vertrouwen zijner ambtgenooten tot bijzondere Academische bezigheden geroepen, eenmaal, in 1841, tot waarneming van het Rectoraat. Als hoogleeraar zag hij zich voornamelijk belast met de historische theologie en de daarmee verwante vakken, zooals de uitlegging en critiek van de schriften des N. Testaments. Aan deze vakken wijdde hij die vruchtbare, van jaar tot jaar steeds toenemende en dieper doordringende arbeidzaamheid, waardoor hij zich spoedig ver buiten de grenzen van het vaderland, ja, van Duitschland, een naam verwierf, en waardoor ook de waarde en de invloed zijner openbare lessen wezenlijk verhoogd werden. Zijne veelzijdige taak, die hij met opofferende vlijt en onverdroten ijver behartigde, strekte hem tot een bron van hooger geestelijk genot; en terwijl hij tot den laatsten tijd zijns levens met onverzwakten geest werkzaam bleef, smaakte hij tevens de voldoening, dat zijne werken en lessen voortdurend levendige belangstelling bij lezers en hoorders ondervonden. Hij wist zoowel den een als den ander door een eenvoudigen, ongekunstelden vorm te boeien, op te wekken, en te leeren; en de aantrekkenskracht zijner schriften en lessen lag niet slechts in een groote mate van degelijke wetenschap, niet slechts in een rijkdom van nieuwe en vruchtbare gedachten, maar evenzeer in een ernstigen, altijd op de zaak, nooit op eigen eer gerichten zin, in een zuivere, strenge waarheidsliefde, in een onkreukbare trouw aan het wetenschappelijk

geweten, in een rusteloos voortstreven naar rijker en volmaakter kennis, een onvermoeid voortgaan op den weg des onderzoeks tot eigen nut en dat van anderen. Hij was een leeraar, bij wien men het aanhooren niet moede werd, omdat hij zelf het aanleeren niet moede werd, omdat hij nooit geloofde aan het einde gekomen te zijn, en geregeld alles, wat hij door zijn onderzoek vond, terstond weer gebruikte als een middel om tot dieper onderzoek af te dalen. Dit hebben ook zijne leerlingen erkend, wier liefde en vereering hij gedurende zijne ruim veertigjarige ambtsbediening in zeldzame mate mocht behouden. Ook op andere wijze heeft het hem niet aan menigvuldige aangename blijken van ingenomenheid ontbroken. Een dusdanig blijk is hem ten deel gevallen van de zijde der Hooge Staatsregeering; [3] ook hebben zijne ambtgenooten en vrienden hem menigmaal die deelneming betoond, waarvoor hij zoo gevoelig was; en desgelijks wisten zijne stadgenooten den man op prijs te stellen, die zich evenzeer door hupschheid van karakter en voorkomende vriendelijkheid als door den roem zijner geleerdheid en geestesgaven onderscheidde. Wel bleef zijn leven niet vrij van menige treurige ondervinding, vooral niet van moeilijken strijd voor zijne overtuiging, waarbij zijn gemoed dikwijls smartelijk werd aangedaan: maar door alle moeite worstelde hij zich heen met mannelijken, godsdienstigen moed, en nooit hield hij op, bij volharding in beroepsijver, den duurzaamsten troost onder alle wederwaardigheden des levens te zoeken. — Zoo arbeidde hij met onverzwakte kracht voort tot het

einde van zijn 68ste levensjaar, toen hij den 15den Juli laatstleden, des Zondag-middags, door een aanval van beroerte in zijne openbare werkzaamheid belemmerd werd. Nog gelukte het zijner sterke natuur, door de kunst van bekwame artsen geholpen, zich van dien eersten aanval gedeeltelijk te herstellen; en hoe moeilijk het hem ook viel, zijn arbeid niet zooals vroeger te kunnen hervatten, daar een overgebleven verzwakking van het gezicht hem zulks belette, toch kon men de hoop voeden, dat hij nog langer voor de zijnen en misschien ook voor zijn ambt zou gespaard blijven. Maar een hooger macht had het anders besloten. Een nieuwe aanval trof hem gedurende de zitting van den Academischen Senaat, waarbij hij tegenwoordig was, op Donderdag 29 November, en reeds weinige dagen daarna waren zijne lichamelijke krachten uitgeput. Op Zondag, den 2den December, des avonds te halftien ontsliep hij. Zijn nagedachtenis zal onder ons levend en gezegend blijven."

In welk eene gemoedsstemming deze levensschets is aangehoord, weten we niet: maar zeker heeft ze, door hare mededeelingen, geen bepaalden indruk omtrent Baur verwekt. Vorm en uitdrukking geven haar al de kenteekenen van een officiëel, en dus zeer onschuldig, maar ook zeer onvolledig stuk. Wel verre van de loftrompet voor den doode te steken, of hem een eerzuil op te richten, wordt er aan zijn nagedachtenis met Zwabischen eenvoud een afgepaste hulde gebracht. Indien er niet een kerkelijke lijkrede aan voorafgegaan ware, die hetzelfde onderwerp met

ietwat meer warmte en met vermelding van meer eigenaardige bijzonderheden behandelde, zouden wij met recht kunnen vermoeden, dat het gemengd gehoor, voor hetwelk de schets dienen moest, invloed op hare samenstelling en inrichting heeft uitgeoefend. Alles toch, wat ze als het bedrag van BAUR's persoonlijke verdiensten opsomt, komt neer op algemeenheden van tamelijk onpersoonlijken aard. Dat hij als student zijnen tijd goed gebruikte; dat hij ook als man blijken gaf van een frisschen geest en jeugdige opgewektheid; dat hij zich bij herhaling met het vertrouwen zijner ambtgenooten vereerd zag; dat hij zich steeds naarstig en vlijtig van zijne taak kweet; dat hij uitmuntte door degelijke wetenschap en rijke vruchtbare gedachten, door belangelooze liefde voor zijn vak, door waarheidszin en ernst en onvermoeiden lust tot onderzoek; dat hij ook de moeiten des levens heeft gekend, niet het minst door een pijnlijken strijd voor zijne overtuiging, waarin hij zich evenwel met mannenmoed en Christenhope wist staande te houden — welk priester der wetenschap is er, vooral in onzen „veelbewogen" tijd, wien niet licht een dergelijke getuigenis in het graf wordt medegegeven, tenzij hij een zeer onbeduidend priester mocht geweest zijn? Toch moeten wij op dien strijd van BAUR voor zijne overtuiging, die hier terloops vermeld wordt, met nadruk de aandacht vestigen, omdat er eene belangrijke geschiedenis mee verbonden is. Gewoonlijk heeft zulk een strijd niets vreemds. Ieder die op wetenschappelijk gebied een eigen richting volgt, naast en tegenover andere richtingen, ziet

er zich op zijne beurt aan blootgesteld. Dit weet men vooruit. Men weet vooruit, dat men daarbij zijne zelfstandigheid niet kan bewaren, zonder steeds op de heftigste tegenkanting voorbereid te zijn. Maar met deze zelfstandigheid blijft men nog niet eenzaam en verlaten op zich zelf staan. Integendeel. Men vindt onwillekeurig geestverwanten, die tevens als medearbeiders in elk gevaar deelen, en er mitsdien het overlastige, althans het pijnlijke van wegnemen. Zóó is het tot zekere hoogte ook met Baur gegaan: maar alleen tot zekere hoogte. Plaatste hij zich met zijn theologischen arbeid al spoedig op een geheel bijzonder standpunt, daardoor bereidde hij zich van zelf, voor zijn persoon en richting, een geheel bijzonder lot. Zijn arbeid kon, wat geest en strekking aangaat, volkomen vergeleken worden met dien van den philoloog F. A. Wolf († 1824) en den historicus B. G. Niebuhr († 1831), op het gebied der classieke letterkunde. Bestreed de eerste, door een strenge objectieve critiek, den Homerischen oorsprong der Ilias en Odyssee, terwijl hij beider bestaan verklaarde als allengs voortgekomen uit het historische volksleven der Grieken, in verband met hun poëtischen volksgeest; en deed de ander evenzoo de traditioneele voorstelling der Romeinsche geschiedenis volgens Livius te niet, terwijl hij uit de overgebleven welgegronde feiten een echte geschiedenis zocht samen te stellen: op gelijke wijze trachtte Baur den oorsprong der canonieke geschriften te begrijpen en hunne plaats in de historische ontwikkeling des Christendoms te bepalen. Maar op zulk een

critisch streven, zoo doortastend en veelomvattend, was de theologische wereld niet verdacht. Had D. F. Strauss den inhoud der Evangelische geschiedverhalen aangevallen, dit raakte alleen feiten uit het leven van Jezus: bij Baur, echter, liep de Evangelische literatuur van het oudste Christendom gevaar, en hieraan hing immers alles, Christus en Christendom te gelijk! Daarom zijn tegen hem opgestaan, meer en eenpariger nog dan tegen Strauss, mannen van allerlei dogmatische kleur, orthodoxen en liberalen, half-orthodoxen en gematigd-liberalen, zonder onderscheid: Hase zoowel als Thiersch, De Wette zoowel als Delitzsch, Reuss zoowel als Neander, Gieseler zoowel als Hengstenberg, Uhlhorn, Lechler, Lange, Weisse, Weitzel, Bunsen, vooral Ewald niet te vergeten, en hoeveel andere theologen van naam, ook in ons vaderland! [4] Deze allen hebben, ieder op zijn terrein, post gevat, om den nieuwen Tubingschen criticus, zoodra hij met hen in aanraking kwam, af te slaan en onschadelijk te maken. Had hij ook zijnen kring om zich heen, het was een zeer beperkte kring, een kleine wetenschappelijke keurbende, die allengs, als door een vijandig noodlot vervolgd, geheel of grootendeels verliep. Tot een school, d. i. tot een gesloten geheel van medearbeiders, door hem gevormd en onder zijnen naam werkzaam, heeft hij het evenmin kunnen brengen, als hij geacht wil worden er plan op gehad te hebben. „Waar toch zijn ze — zoo hooren wij hem zelven spreken [5] — die zulk een school in eigenlijken zin uitmaken? Juist de besten, hen die mij het

meest dierbaar en getrouw waren, moet ik in de rij der mijnen missen. SCHWEGLER, de ernstige, scherpzinnige, echt wetenschappelijke onderzoeker, die het eerst en op de gevoeligste wijze van de zijde der Hooge Regeering ondervond dat de nieuwe richting daar niet welkom was, is een offer geworden van de noeste vlijt, waarmee hij zich op philologische en, als bewerker der Romeinsche geschiedenis, op historische studiën ging toeleggen. ZELLER heeft zijn ambt als docent der Theologie verwisseld met dat van leeraar en geschiedschrijver der Philosophie. PLANCK is leeraar aan een Gymnasium, en KÖSTLIN is, sedert VISCHER's vertrek uit Tubingen, overgegaan tot den leerstoel der Aesthetiek. Anderen hebben óf — zooals RITSCHL — volkomen met Tubingen gebroken, óf — zooals HILGENFELD — om maar niet onder de Tubingers geteld te worden, zich op hun bestendig verkeer binnen de Noordduitsche grenslijn beroepen. Waar zijn dus de Tubingers, en hoe zou het met de school gesteld zijn, indien zij bij slot van rekening slechts op mijn vergrijsd hoofd rustte en met het zwakke overblijfsel mijner krachten in stand moest gehouden worden?" Zóó sprak BAUR in 1859; zóó nog in 1860, het jaar van zijnen dood. Wij lezen het duidelijk tusschen de regels door, hij stond eindelijk in zijn naasten kring alléén. Alléén — maar zóó dat hij namens zich zelven en zijne elders verspreide vrienden den Apostel durfde nazeggen: "Als stervende, en ziet, wij leven."

Welk eene beteekenis moest de arbeid van dezen theoloog hebben, daar de meest verschillende mannen van het

vak zoo eenparig tegen hem het harnas aantrokken, en velen zijner beste leerlingen, óf door officiëelen dwang, óf om andere redenen, hem alleen lieten staan! Bedenkt men bovendien, dat tot heden het woord vervuld is, in 1858 door UHLHORN, een van BAUR's verklaarde tegenstanders, gesproken: "Ware vooruitgang op het gebied onzer (theologische) wetenschap zal alleen daar mogelijk zijn, waar ook de arbeid der Tubingsche school wordt opgenomen en verwerkt." [6] En bedenkt men tevens — om ons bij de laatste jaren sedert BAUR's dood te bepalen — dat, althans ten onzent, de vraag naar zijne werken niet ophoudt, terwijl menig aanvankelijk beroemd strijdschrift tegen zijn standpunt meer en meer in de wetenschappelijke meening op den achtergrond geraakt; dat sommigen onzer vaderlandsche godgeleerden, vroeger onder zijne bestrijders geschaard, eindelijk onder de macht van zijnen invloed begonnen zijn de wapenen af te leggen, of ze tegen zich zelven te keeren; dat een Engelsch schrijver, R. W. MACKAY, nog in 1863 de overtuiging uitsprak, "dat de Tubingsche school, met BAUR aan het hoofd, in zoover zij den vooruitstrevenden geest van waarachtig Protestantisme en gezonde wetenschap vertegenwoordigt, de grondslag moet zijn van alle volgend onderzoek in betrekking tot het N. Testament;" [7] dat evenzoo tenzelfden jare ALB. RÉVILLE verzekerde, "dat de Tubingsche theorie omtrent de wording der Kerk als algemeen overzicht zal stand houden, wat ook overigens het lot dier theorie, als absoluut stelsel, moge zijn;" [8] dat nog later, in 1864, de Fransche

theoloog M. SCHWALB meende, aan de lezers van de Revue de Théologie een reeks van uittrekselen uit de werken van BAUR ten beste te moeten geven, ten einde hen goed op de hoogte der Tubingsche school te brengen [9] — dan blijkt EEN VOLLEDIG EN CRITISCH OVERZICHT VAN BAUR'S WERKZAAMHEID OP THEOLOGISCH GEBIED nog geheel aan de orde des tijds te zijn.

TEYLER's godgeleerd Genootschap heeft — eerst voor 1864 en opnieuw voor 1866 — dit onderwerp als Prijsvraag uitgeschreven.

Aan de beantwoording van deze Prijsvraag wil ik mijne krachten beproeven, niet het minst om daardoor zelf te leeren. Indien ik de vraag, zooals ze gesteld is, goed begrijp, dan eischt ze niet een critische ontleding van BAUR's geschriften, wat elks bijzonderen inhoud betreft, maar een critische ontwikkeling van hetgeen hij, door middel dier geschriften, voor de theologische wetenschap gedaan heeft; van den wetenschappelijken geest en de daarmee samenhangende wetenschappelijke waarde zijner studiën; van de beginselen, door hem vastgesteld, de methode, door hem gevolgd, de slotsom, door hem langs dezen weg in het geheel zijner beschouwingen verkregen. Kortom: een volledige en critische beschrijving van zijne werkzaamheid in het algemeen, voor zoover hij daardoor het hoofd eener nieuwe theologische school geworden is. [10]

Met nadruk mag er van BAUR's „werkzaamheid" in dien

zin gesproken worden, daar hij zeer veel voor de theologische wetenschap verricht heeft, om nu nog niet te zeggen, dat zij evenzeer veel aan hem verplicht is. Ten bewijze strekken eene reeks van tamelijk uitgebreide verhandelingen, door hem in onderscheiden tijdschriften geplaatst,[11] en een aantal soms lijvige boekdeelen, door hem afzonderlijk in het licht gezonden, altemaal van theologischen aard.[12] Daarom is de getuigenis van opofferende vlijt en overdroten ijver, hem openlijk na zijnen dood gegeven, meer dan een beleefde plichtpleging jegens zijne nagedachtenis. De verscheidenheid van onderwerpen, waaraan hij zijne studie gewijd heeft, zou hem zelfs gerechtigd hebben, tegenover zijne ambtgenooten den Apostel na te zeggen: „Ik heb overvloediger gearbeid dan zij allen." — Zijn werkkring op het gebied der theologie bepaalde zich, gelijk we reeds in zijne levensschets hoorden, tot het historische gedeelte dier wetenschap: de schriften des N. Testaments, met de Kerk- en Dogmengeschiedenis. En geeft al aanstonds de zorg, die hij aan deze vakken besteedde, de ernst, waarmee hij ze behandelde, ons te verwachten, dat hij er evenzeer iets degelijks als iets bijzonders in geleverd heeft, zoo worden wij, door de uitkomst zijner studiën, volkomen in die verwachting bevestigd.

Na deze voorloopige opmerkingen aanvaarden wij onze taak, zooals ze door Teyler's godgeleerd Genootschap is aangewezen.

Eerst stellen wij ons Baur voor, in het licht der theologische beweging van zijnen tijd.

Dan zullen wij vervolgens kennis nemen van zijne werkzaamheid op theologisch gebied.

Zoodoende geldt ons onderzoek én het wetenschappelijk standpunt, dat hij innam, én de wetenschappelijke verdiensten, waardoor hij zich onderscheidde.

EERSTE DEEL.

BAUR EN DE THEOLOGISCHE BEWEGING VAN ZIJNEN TIJD.

Willen wij Baur in het licht der theologische beweging van zijnen tijd leeren kennen, dan moeten wij ons meer bijzonder bij den gang dier beweging aan de hoogeschool te Tubingen bepalen, als het tooneel zijner wetenschappelijke vorming en ontwikkeling. Eenige tafereelen zullen ons hier het noodige te aanschouwen geven. [13]

DE OUDE TUBINGSCHE SCHOOL.

Volgens een Duitsch spreekwoord behoort tot de eigenschappen van den Zwaab, dat hij, bij andere natiën vergeleken, in ontwikkeling des verstands achteraankomt.

Nu is een spreekwoord niet altijd een waar woord, ook het hier bedoelde niet: wij noemen slechts Schiller en Hegel, de een te Marbach en de ander te Stuttgart geboren, beiden dus uit het Zwabenland. En toch, wanneer ge dáár omstreeks het derde tiental onzer eeuw, als wetenschappelijk man van uwen tijd, de theologische lessen aan de Tubingsche hoogeschool hadt bijgewoond, zou licht de ondeugende gedachte aan een achterlijken landaard bij u zijn opgekomen. Wat was er al, sedert de tweede helft der achttiende eeuw, in de wereld van het godsdienstig denken voorgevallen, hoeveel veranderd! Sinds jaar en dag had op die wereld, ook bij de Protestanten, een nevel van albeheerschend kerkgezag gerust, die, drukkend zwaar geworden, eindelijk voor den storm van een krachtig opgewekt nieuw geestelijk leven moest wijken. Heinde en ver vertoonden zich de sporen, dat de mensch geen rust meer vond in de sfeer der kerkelijke overlevering, waarin hij was geboren en opgevoed, maar reikhalzend naar een ruimere gelegenheid voor zijn geestelijk leven en streven uitzag. De oude heerschende theologie, die zich van den beginne niet anders dan door strijd, dan onder de heftigste tegenspraak een weg had weten te banen, verloor meer en meer haar steunpunt in het algemeene Christelijke bewustzijn: men begon met bedenkingen tegen haren inhoud, men ging voort met twijfel aan haar recht van bestaan, men eindigde soms met haar onverschillig den rug toe te keeren of voorgoed vaarwel te zeggen. [14] Tegenover het orthodoxe begrip der Kerk, als het gewijde voertuig van

het bovenzinnelijke, kon de nieuwe tijdgeest zich niet duidelijker uitspreken dan in de wijsgeerige, ook theologisch veel beteekenende vraag van KANT: „Of er in het algemeen een wetenschap van het bovenzinnelijke mogelijk is?" [15] Reeds het aanroeren van deze vraag greep de Kerk in het hart. Het was een schudden aan hare hoofdpijlers. Intusschen ging men, ook van de zijde der Theologen, nog verder. Bij dat standpunt van ontkennenden aard, van enkel twijfelen en vragen, bleef het niet: nevens de Kerk deed zich zeer stellig het recht der rede gelden, nevens het Kerkgezag het recht der persoonlijkheid. Zóó kwam de critiek aan de orde, het zoeken naar een vast punt, waarvan men bij zijn denken kon uitgaan, naar een deugdelijk beginsel, waaraan men zich te midden van de beweging des tijds, als aan een plechtanker in een woeligen stroom, hechten kon. Werden Kerk en Christendom eigenlijk nog als één beschouwd; kon daarom de denkende Christen met de Kerk niet breken, zonder voor zijne conscientie zijn Christelijk karakter te verliezen, en kon hij toch het Christendom als zijn godsdienst niet missen, zoo moest hij weten in welke verhouding hij zich tot de heerschende theologie, bij de vermindering van haar aanzien, te plaatsen had. Hij moest te haren opzichte partij kiezen, en rekenschap van zijne keuze weten te geven, hoe die ook uitviel, hetzij in overeenstemming met, hetzij in afwijking van het kerkelijke standpunt. Zóó splitsten zich de Theologen in twee groote tegenstrijdige legers: Supranaturalisten en Rationalisten — beiden kinderen van hunnen tijd; beiden door den nieuwen

geest des tijds aangeraakt en aangeblazen; maar, terwijl de eersten door middel van hunne rede het oude stelsel zoo ver mogelijk boven de macht der rede zochten te verheffen, legden de anderen dat stelsel den maatstaf der rede aan, om er juist zoo veel van over te houden als zich liet beredeneeren met het gezond verstand. Dat gaf nu tusschen die beiden een strijd, die, in den loop der achttiende eeuw aangevangen, met volle kracht nog in onze negentiende eeuw is voortgezet. De Kerk, toen over het geheel onder Supranaturalisten en Rationalisten verdeeld, volgde hunnen strijd met kommervollen blik: want zij gevoelde zeer goed, dat vooreerst in de handen van eene dier twee legermachten haar lot berustte. Vond zij in de eersten nog een steun voor haar bestaan, al was het niet meer met de oude onbenevelde glorie: door de anderen moest haar tot de laatste steun ontvallen, en bleef haar niets over dan geduldig de toekomst af te wachten. Reeds kon zij niet anders dan lijdelijk de ontwikkeling van beider strijdkrachten aanzien, daar zij er geen den minsten overwegenden invloed op vermocht uit te oefenen. Het belang van dien strijd was dus bijzonder groot. Onder het strijdgeweld beefde de grond der Kerk. Het strijdrumoer drong overal door de kerkelijke wereld heen. Zóó was het nog gesteld in het eerste vierdedeel onzer eeuw. Laat ons zien, hoe zich de theologische Faculteit te Tubingen in dat hachelijk tijdsgewricht deed kennen.

Deze Faculteit had zich van oudsher een goeden naam gemaakt, ten minste een kerkelijk-goeden naam, door hare

orthodoxie.[16] Onder de strijders voor het kerkgezag stond zij altijd in de voorste rijen. Aan de handhaving der kerkelijke theologie waren al hare krachten gewijd. Daarin bestond haar roem, dien zij van geslacht tot geslacht zocht te behouden als het schoonste loon van haar wetenschappelijk streven. Welk een heerlijke gelegenheid bood haar nu de nieuwe tijdgeest, om zich dien roem bij voortduring waardig te toonen. Bij de oude orthodoxie kon zij geen baat meer vinden; deze was, wat haar beginsel en grondslag betreft, uitgeleefd, gevoelde zich niet meer gesteund en gedragen door het algemeene kerkelijke bewustzijn. Daarom moest er, in het belang der Kerk, naar eene nieuwe soort van orthodoxie worden uitgezien, om de oude op waardige wijze te vervangen, en in gewijzigden vorm met frissche kracht hare taak af te spinnen. Toen verscheen, in de kracht van een edel karakter en degelijke geleerdheid, Christian Gottlob Storr, van 1777 tot 1797 hoogleeraar in de Godgeleerdheid te Tubingen. Van hem dagteekent een nieuw tijdperk in de geschiedenis der Tubingsche theologie. Ook hem was de oude kerkelijke orthodoxie vreemd geworden, schoon zonder dat hij daarom met zijne wetenschap aan de Kerk ontviel. Alleen wilde hij geen eigenlijk gezegd kerkelijk, maar een bijbelsch theoloog zijn, en dan in de kracht van dit bijbelsch standpunt de Kerk bewaken en beschermen tegen de onkerkelijke zucht der eeuw naar nieuwigheden. De wapenrusting, waarin hij zich stak, was: Exegese. Kon hij niet meer ijveren voor het goddelijk gezag der Kerk, toch zou hij haar helpen door haar het

goddelijk gezag van Jezus en de Apostelen te waarborgen; en op den inhoud des Bijbels, als de goddelijke kenbron des Christendoms, op exegetisch gekeurde en geordende teksten bouwde hij de wereld van het Christelijk denken en leven. Zoo stichtte hij een School, die aanvankelijk veel voor de Kerk beloofde, en er ook veel voor deed. Zooals Storr en zijne leerlingen, in spijt der „Verlichting", het veld der nieuwe bijbelsche orthodoxie ontgonnen en vruchtbaar maakten; stonden zij bij het meerendeel der Theologen hoog aangeschreven. Zij waren ook mannen, die wisten wat zij wilden en al hunne wetenschappelijke krachten ter handhaving van het Schriftgezag inspanden. Als een goed gesloten geheel bleven zij hun oorspronkelijk programma getrouw, met recht getrouw tot den dood. Immers, wat hunne kracht uitmaakte, de exegese, werd in de gevolgen juist hunne zwakheid; wat hun het leven gegeven had, droeg te gelijker tijd de kiem hunner levensvernietiging in zich. De Theoloog, die van niets wil weten dan van bijbelteksten, die al zijn wetenschappelijk streven tegenover de wisselende vraagstukken des tijds op het punt van woordelijke Schriftverklaring samentrekt, geraakt eenmaal aan stof of aan geest, of aan beide te gelijk, uitgeput. De letter doodt: de dienst der bijbelletter heeft de School van Storr gedood. Hare latere voorstanders lieten niet veel bijzonders van zich hooren, hoewel zij hun best bleven doen en in ijver en vlijt bij niemand achterstonden. Overeenkomstig hun beginsel sloten zij zich meer en meer, geheel in den vorm der bijbelsche wereldbeschouwing, [17] aan het

Supranaturalisme aan, en vereenigden zij zich daaronder, als onder een banier, tot gezette bestrijding van het Rationalisme, als den in hunne oogen verklaarden vijand van het bijbelsche Christendom. Al de aanvallen, van deze zijde, werden stipt naar de exegetische methode afgeweerd. Op elk punt, dat de tegenstander bloot gaf, vielen de zwaardslagen der exegese met kracht neder. En wie maar iets nieuws tot het exegetische wapentuig der School vond bij te dragen, hield zich daarmee ook van een nieuwe zegepraal op het Rationalisme overtuigd. Ja, zoo uitsluitend richtten zich hunne gedachten op het voorwerp van hunnen strijd, zoo geheel losten zich hunne theologische studiën in de tegenstelling van Supranaturalisme en Rationalisme op, dat het scheen of het Christelijk geloof niets dan de woelingen van het laatste kon te duchten hebben. Maar deze woelingen hadden voor het zelfgevoel der Tubingsche Theologen weinig te beteekenen. Wat er ook gebeurde, hun Faculteit bleef pal staan als een pilaar en vastigheid der waarheid — in het teeken der Tubingsche theologie bestond de overwinning!

De toestand dier theologie, omstreeks het derde tiental onzer eeuw, kon geen hoogen dunk van de wetenschappelijke ontwikkeling harer corypheeën inboezemen.

TUBINGEN EN SCHLEIERMACHER.

Een wetenschappelijk stelsel, dat zich niet weet te handhaven dan door eindeloos strijdvoeren, verkeert kennelijk

in een veegen staat. Want behalve dat zulk een middel van verdediging gebrek aan stof verraadt, bewerkt het in de gevolgen juist het tegendeel van hetgeen het bedoelt. Reeds de langdurigheid van den strijd verwekt twijfel aan zijn afdoend vermogen, en de strijd zelf belangstelling in het voorwerp waartegen hij gericht wordt. Dit hebben ook de Tubingsche Theologen ondervonden, bij hunne eindelooze, steeds taaier bestrijding van het Rationalisme. Nooit werden er meer Rationalisten in hunne gehoorzalen gevonden, dan toen Dr. J. G. Wurm — sedert 1814 eerst adjunct-professor en kort daarna gewoon professor in de Theologie — bij iedere dogmatische voorlezing tegen het Rationalisme te velde trok. En toen dezelfde hoogleeraar sedert 1821, het geboortejaar van Schleiermacher's Christelijke geloofsleer, ook tegen dezen theoloog zijne wapenen keerde, bereidde hij hem gereedelijk den weg tot de studeerkamers van het jonge Tubingsche Theologengeslacht. Hiertoe werkte te gelijker tijd nog iets anders mede. De meer ontwikkelden onder de Studenten moesten zich wel schromelijk vervelen bij een theologie, gelijk zij haar destijds hoorden, wier zout ten eenen male smakeloos was geworden; wier armoede aan inhoud te meer openbaar werd, hoe meer zij zich in een abstracte polemiek oploste; wier methode even eentonig was, als hare bewijsgronden afgezaagd; wier gehalte zoo sponsachtig begon te worden, dat, in weerwil van hare anti-rationalistische aanmatiging, het stof van het Rationalisme er overal, zeer merkbaar, in doordrong. Dit een en ander bezorgde haar in het eind

eene bittere teleurstelling: in plaats van goed afgerichte strijders onder de wetenschappelijke leuze der School te vormen, maakte zij haren kweekelingen dien strijd veeleer moede, en deed zij hen verlangend uitzien naar een beter geleide bij hunne theologische studiën. Waar zouden zij dit geleide zoeken? Natuurlijk bij den nieuwen grooten ketter van den dag, bij SCHLEIERMACHER. Nauwelijks waren zij met het bestaan van zijn genoemd hoofdwerk bekend geworden, of gretig strekten zij er de hand naar uit, om er zich den inhoud van eigen te maken. En nauwelijks zagen zij zich daar, in de Inleiding, het uitzicht geopend op een theologie, die hen boven de tegenstelling van supranaturalisme en rationalisme zou verheffen,[18] of SCHLEIERMACHER's naam werd te Tubingen het sein van eene geheel nieuwe beweging op het gebied der theologische wetenschap.[19]

Zou deze beweging stand houden? Zou de studie van SCHLEIERMACHER eenige bepaalde vrucht dragen?

De strijd tusschen het Supranaturalisme en het Rationalisme kenmerkte zich door een zeer eigenaardige bijzonderheid. Hoe scherp beiden tegenover elkander stonden, geraakten zij nogtans onwillekeurig in elkander verward. Kon het eerste zich niet vrijwaren tegen rationalistische bestanddeelen: het laatste toonde zich niet vrij van den supranaturalistischen zuurdeesem. Moest het eerste in elk geval de gronden beredeneeren, waarop het de bijbelsche theologie boven de macht der rede zocht te verheffen: het laatste bleef zich in den grond der zaak steeds bewegen binnen

den gezichtskring van een bovennatuurlijke wereldbeschouwing. Beiden beleden hetzelfde Theïsme — het geloof aan een afzonderlijk buiten de wereld bestaanden God, die alles doet en werkt door zijnen wil, en dus ook door zijnen wil alleen de wereld onderhoudt en regeert. Op dit punt ontmoetten beiden elkander, en kruisten hunne denkbeelden. Beiden namen de openbaring geheel objectief, mechanisch, en de rede geheel subjectief, empirisch. Beiden stelden openbaring en rede tegenover elkander, maar bleven nu ook met hun denken binnen de grenzen van deze tegenstelling beperkt, terwijl de Supranaturalist uitsluitend op de openbaring, de Rationalist daarentegen op de rede den nadruk legde. De eerste loochende eenvoudig het wettige recht der rede, om den inhoud der goddelijke waarheid aan haar oordeel te onderwerpen, en de ander evenzoo de gevolgtrekkingen, die zich wettig uit een bovennatuurlijke betrekking van God met de wereld laten afleiden. Zoo droegen beiden een gemeenschappelijken familietrek, waarvan zij zich niet bewust schenen te zijn, maar die veroorzaakte, dat zij wederzijds niets anders op den voorgrond hadden te plaatsen dan hunne geschilpunten, en mitsdien nooit tot een onderlinge verzoening konden komen. Het was bij hen geen strijd tusschen twee elkander volkomen vreemde partijen, maar een werkelijke burgeroorlog, aan welks einde niet te denken viel, tenzij één van beiden het onderspit delfde, of tenzij beiden door een onzijdigen invloed naar een geheel ander terrein van godsdienstig denken werden voortgedreven, waar zij elkan-

der althans leerden verstaan. Dit nu bewerkte, of zocht te bewerken, de theologie van SCHLEIERMACHER. Zij had inderdaad de strekking, beide partijen, behoudens de erkenning en waardeering van ieders betrekkelijk recht, op een nieuw standpunt met elkander te verbinden. Kon eensdeels de Supranaturalist het godsdienstig geloof niet anders beschouwen dan als een gave Gods onafhankelijk van het menschelijk denken en daarom nooit in een loutere zaak des verstands op te lossen, en kon anderdeels de Rationalist geen geloof aannemen, welks inhoud geheel buiten de grenzen van het menschelijk denken ligt en daarom alleen moet geloofd worden, SCHLEIERMACHER liet beider bezwaar onaangeroerd staan. Maar namen beiden den godsdienst als iets uitwendigs in zijnen oorsprong, als de vrucht eener uitwendige openbaring Gods, aan deze mechanische zienswijze onttrok hij zoowel den een als den ander, door hen tot zich zelven te doen inkeeren, zoodat zij binnen in den mensch leerden zoeken wat zij zochten buiten den mensch. "God is ons gegeven in het gevoel, op een oorspronkelijke wijze; en wanneer men van een oorspronkelijke openbaring Gods aan of in den mensch spreekt, wordt er altijd dit mee bedoeld, dat den mensch, met zijnen volstrekt afhankelijken toestand, ook het bewustzijn van zijne afhankelijkheid, d. i. met andere woorden, van zijne betrekking tot een hoogste oorzaak, God, gegeven is" — zoo liet SCHLEIERMACHER zich hooren. In het gevoel, in het gevoel van afhankelijkheid, alzoo beschouwd, ligt bij hem de verklaring van allen godsdienst in het algemeen. Hier-

mee stelde hij het godsdienstig bewustzijn tot het eenig wettige punt van uitgang voor het godsdienstig denken. Dat bewustzijn weet niets van een God, die buiten de wereld werkt, maar wordt zich alleen bewust van een hoogste oorzaak, die de wereld heeft tot hare werkplaats en de noodwendigheid van hetgeen zij werkt tot hare wet. Ook heeft het, om zich in betrekking tot God volstrekt afhankelijk te gevoelen, niet noodig aan wonderen te gelooven, of eenige gebeurtenis zóó op te vatten dat, door hare afhankelijkheid van God, haar verband met de natuurwetten opgeheven wordt; want juist door zijn eigen natuur, die met het geheel der natuurwereld samenhangt, gevoelt dat bewustzijn zich gedrongen, op alles, waarvan het eenige gewaarwording ontvangt, de wet van een en dezelfde volstrekte afhankelijkheid in betrekking tot God toe te passen. Gevoelt het zich evenzoo gedrongen, den godsdienst vast te houden als zijn oorspronkelijken eigendom, wortelende in zijn eigen diepsten en innigsten grond, nogtans leert het elke bepaling van zijnen inhoud kennen als een verkregen iets; zóó derhalve ook den Christelijken godsdienst, waardoor het een bepaald Christelijk bewustzijn geworden is. Langs dezen weg komt Schleiermacher tot den persoon van Christus. „Als lid der Christelijke gemeente," in dezer voege redeneert hij, „is de mensch zich bewust van een beginsel in zijn binnenste, dat dáár de macht der zonde stuit en breekt. De werking van dit beginsel laat zich evenwel niet zoo geheel uit de Christelijke gemeenschap verklaren, dat zij enkel een uitvloeisel

zou zijn van den invloed dien de gemeenteleden wederkeerig op elkander uitoefenen, daar het gemeenteleven besmet is met de zonde, en wel dermate dat ieder in het bijzonder zoowel de zonde voortbrengt als er door anderen toe gebracht wordt. Het kan slechts een werking zijn, ontstaan door iemand die eenerzijds de zondeloosheid en volmaaktheid in zich sluit, waarvan dat beginsel getuigenis geeft, en anderzijds met de Christelijke gemeenschap in zulk een betrekking staat, dat zijne persoonlijke eigenschappen zich aan haar kunnen mededeelen, d. w. z. dat hij haar stichter is. Zoo besluiten wij van het eigenaardig Christelijke, dat zich in ons werkzaam toont, tot de werkzaamheid van Christus, en verder van zijne werkzaamheid tot zijnen persoon. Uit alles, wat hij door middel der Christelijke gemeenschap in ons werkt, blijkt wat hij zelf geweest is. Hebben wij hem de altijd toenemende versterking van ons godsdienstig bewustzijn te danken, dan moet het zijne volstrekt krachtig in hem geweest zijn, het allesvermogende beginsel zijns levens, of: God in Christus mensch geworden. De menschelijke natuur in hem was derhalve zondeloos, zoodat hij, krachtens het wezenlijke overwicht zijns geestes op het vleesch, onmogelijk kon zondigen. Deze kenmerkende eigenschap van zijne persoonlijkheid maakt hem tot een volledig toonbeeld, naar welks gelijkvormigheid zijne gemeente wel streven kan, maar dat door haar nooit overtroffen kan worden. Nogtans moet hij, wijl er anders geen ware gemeenschap tusschen hem en ons zou kunnen bestaan, naar de gewone wetten der menschelijke

natuur zich ontwikkeld hebben; datgene, wat hem tot toonbeeld maakt, moet in hem een volkomen historisch feit geworden zijn en tevens de ziel van geheel zijne historische ontwikkeling — deze is de ware zin van de kerkelijke uitdrukking: dat de goddelijke en de menschelijke natuur in Christus in één persoon vereenigd waren. Christus is mensch geweest. Dit is even waarachtig als dat wij ons zelven bewust zijn van onze natuurlijke vatbaarheid om het goddelijke, zooals het in hem bestond, in ons op te nemen. Maar nu maakt het bestaan van dit goddelijke in hem, dat wij een persoon, als hij, wat zijn oorsprong betreft, niet uit den gemeenschappelijken zondigen toestand des menschdoms kunnen begrijpen. In zoover moet hij door een goddelijke scheppingsdaad, altijd weer in samenhang met de menschelijke natuur, uit de algemeene bron des geestelijken levens zijn voortgekomen en in de zondige menschheid overgebracht. Bij dit laatste bepaalt zich alles wat het Christelijk bewustzijn omtrent het onbegrijpelijke in de verschijning van Christus weet te zeggen; want al het historisch wonderlijke, dat er aangaande hem beschreven is, zooals zijne bovennatuurlijke geboorte, zijn opstanding en hemelvaart, gaat buiten ons bewustzijn om; deze en dergelijke bijzonderheden behooren slechts tot de leer der Schrift.”

Ziedaar in het algemeen den geest, waarin SCHLEIERMACHER, als bemiddelaar der hoofdpartijen van zijnen tijd, theologiseerde. Het is ons hier geenszins te doen om de vraag, of hij voor dat doel den rechten weg had ingesla-

gen, noch om een verslag van zijne Geloofsleer, noch om een beoordeeling van haren inhoud. Het medegedeelde diene alleen, om den levenwekkenden invloed te doen uitkomen, dien hij op het rationalistisch gezinde jonge Theologengeslacht te Tubingen moest uitoefenen, en werkelijk uitoefende, bij het dorre Supranaturalisme hunner Academische voorgangers.

BAUR TE TUBINGEN.

Bij den toenmaligen staat van zaken, wat de studie der Theologie onder de Academieburgers te Tubingen betreft, was het jaar 1826 van bijzonder gewicht voor de leden der theologische Faculteit aldaar. Sedert het laatst van Maart bestond er in hun midden, door den dood van prof. E. G. Von Bengel, [20] een opengevallen plaats, die natuurlijk weder bezet moest worden. Wie zou haar bezetten? Of liever, wien zouden zij zich tot opvolger van Bengel wenschen? Want, zie, ze hadden in hunne theologische richting zulk een goed gesloten geheel gevormd. Als zonen van hetzelfde huis ook samenwonende, hadden zij zich zoo sterk gevoeld tegenover het erf-schrikbeeld hunner School, het Rationalisme. En nu dit kwaad al stouter en stouter voortdrong, ook onder de theologische jongelingschap, nu zochten zij meer dan ooit naar eén ambtgenoot in hunnen geest, een echt bijbelsch-geloovige, bekwaam en gezind om zich als kampioen der School broederlijk bij

hun gelid te voegen. Waar zulk een man te vinden, inzonderheid met het oog op zijne bestemming voor de historische theologie? Onder de vaderlandsche godgeleerden kenden zij na Bengel niemand, die zich met dit gedeelte der theologische wetenschap opzettelijk had bezig gehouden, dan F. C. Baur, leeraar aan het Seminarie te Blaubeuren. Zeker, een man van studie en groote geleerdheid. Van deze zijde had hij zich genoeg doen kennen in zijn werk over: Symbolik und Mythologie, oder die Naturreligion des Alterthums; een boek, vol bewijzen van een genialen onderzoekenden blik, van een uitstekenden philosophischen geest, en van een scherpzinnige gave om een rijke historische stof tot een geheel te verwerken. Dit alles erkenden zij onverholen; maar overigens!... hoe stond het met zijn Christendom? Ja, in dat boek werd de waarde des Christendoms hoog verheven, maar was dit het echte, bovennatuurlijke Christendom, door God op bijzondere wijze voorbereid, en als een bijzondere openbaring Gods in de volheid des tijds historisch verschenen? Daarbij kwam, dat de Studenten, zoozeer reeds met het Rationalisme besmet, al het mogelijke voor het slagen der benoeming van Baur in het werk stelden. Derhalve: geen wolf in de schaapskooi van hun geliefkoosd Supranaturalisme; voor zoover het van hen afhing, geen Baur in hun midden!

Maar de benoeming zou volstrekt niet van hen afhangen. Het koninklijke Ministerie, dat hier te beslissen had, stelde geen vertrouwen meer in hunne wetenschappelijke bevoegdheid. Wel won het, ouder gewoonte, hun gevoelen

in, maar blijkbaar uit gewoonte alleen; want het liet vooreerst niets van zich hooren. Zoo gingen de zomermaanden voorbij; de Professoren heimelijk bevreesd; de Studenten in groote spanning. Eindelijk kwam de opdracht aan den Director des königlichen Studienrath's Süskind en den Consistorialrath Flatt, om de belangen der theologische wetenschap aan de vaderlandsche Universiteit ernstig te onderzoeken en, naar bevind van zaken, hun oordeel uit te brengen. Het gevolg van dit onderzoek was: dat een doortastende hervorming der Faculteit werd voorgesteld, en de benoeming van Baur. Wel werden er te gelijk bedenkingen tegen zijne theologische gevoelens geopperd, maar als leeraar der historische theologie kon hij immers weinig of geen verkeerden invloed uitoefenen, en daarom, als een man van onmiskenbare talenten, werd Ferdinand Christian Baur aanbevolen. Het koninklijke Ministerie veranderde weldra de officiëele aanbeveling in een wettige benoeming.

Zoo werd Baur professor te Tubingen. De vakken, die hij te behandelen kreeg, waren: Kerk- en Dogmengeschiedenis, maar daarenboven, beurtelings met een ander zijner ambtgenooten: de Christelijke Moraal. Dit laatste werd evenwel naderhand van de lijst zijner verplichte voorlezingen geschrapt. [21]

Baur ontving zijne benoeming, zonder haar gezocht, ook zonder haar begeerd te hebben. Toen hij vernam, dat zij werkelijk ophanden was, deed hij de noodige stappen om haar te voorkomen, maar hij kwam te laat. Intus-

schen zag hij er zeer ernstig tegen op. Hij wist dat zij hem de verplichting oplegde, den wetenschappelijken naam der Faculteit weer in eere te helpen brengen, en tot zooveel achtte hij zich niet bekwaam genoeg. Aan een vertrouwd vriend schreef hij: „dat hem een bang gevoel overviel, als hij bedacht, of hij wel, bij inspanning van al zijne krachten, zich zelven en anderen maar gedeeltelijk zou kunnen voldoen.” Bij voorbaat kon hij rekenen op den bijval van het beste deel der Studenten, die getoond hadden zijne benoeming op prijs te stellen. [22] Dezen hadden te veel van SCHLEIERMACHER's stelsel genoten om niet naar meer te verlangen, en zij wisten het, BAUR was onder de bestaande omstandigheden juist hun man. Zijn werk over Symboliek en Mythologie maakte hem openbaar als doortrokken van den Schleiermacherschen geest. De verklaring, dáár van den godsdienst gegeven, als gegrond in het gevoel van volstrekte afhankelijkheid, herinnerde SCHLEIERMACHER's eigen woorden; de wijze, waarop dáár de verschillende hoofdvormen van den godsdienst waren ingedeeld, verried den invloed van SCHLEIERMACHER's voorbeeld; en naar de beginselen van SCHLEIERMACHER was dáár het Supranaturalisme overwonnen. [23] Dus, het nieuwe opgewekte theologische leven onder de Tubingsche Academieburgers, dat bij de overblijfselen der oude School verhongerde, zou door BAUR gevoed worden met het gewenschte brood.

En BAUR kwam te Tubingen. In den loop van Januari 1827 aanvaardde hij zijn ambt officiëel, door het uitspre-

ken van eene openbare Inwijdingsrede. Daar stond hij, met een tal van belangstellende, misschien meer nog nieuwsgierige hoorders voor zich. Wie hem niet kende, zag in hem een man, die om zijn natuurlijk-eenvoudig voorkomen en vriendelijk-ernstig gelaat als een edele type van het Zwabenvolk mocht gelden. Wie hem aanstaarde, zag in een helder oog, waarboven een open voorhoofd zich welfde; en al teekende dat oog niet de diepte van het genie, dat met scheppende kracht een nieuwe wereld van gedachten onthult, toch bezat het de scherpte van het Columbus-talent, dat met vooruitzienden blik nieuwe werelden der werkelijkheid ontdekt. [24] Hij sprak over het ideëele Christendom der Gnostieken. Dit onderwerp was genomen uit de hoofdvakken, die hij te behandelen had — Kerk- en Dogmengeschiedenis. Het bevatte in zoover niets bijzonders. Nogtans had het een bijzondere strekking, die er geheel den vorm van bepaalde en nader door Baur in het licht zou gesteld worden. Tegen het eerstvolgende Paaschfeest leverde hij, ambtshalve, een feestprogramma, waarin hij het Gnosticisme vergeleek met het karakter der Schleiermachersche theologie. Hiermede kwam hij terug op zijne Inwijdingsrede. Door het onderlinge verband van zaken vormden beide stukken te zamen een geheel, zoodat hij ze ook onder een algemeenen hoofdtitel uitgaf: [25] — beide vereenigd moesten dienen, om de theologische wereld van Tubingen op de hoogte van zijn standpunt te brengen, en van zijne wetenschappelijke verwantschap met Schleiermacher. Den inhoud van beide stukken, die in de taal

der geleerden geschreven waren, maakte hij ook toegankelijk voor het belangstellende ongeleerde publiek, door er in zijne moedertaal een breed verslag van te geven in een godgeleerd Tijdschrift.[26] Met een korter verslag van hetgeen hij daar zegt zullen wij ons hier vergenoegen.

Baur wil de uiteenloopende verschijnselen, die zich op theologisch gebied voordoen, onder bepaalde algemeene gezichtspunten brengen, en ze tot een tegenstrijdigheid van inzichten en denkbeelden herleiden, die, omdat zij uit het organisme van 's menschen geestelijke natuur ontstaat, zich ook gedurende al de tijdperken der historie doet gelden. Zoo behoort de tegenstelling van Rationalisme en Supranaturalisme, in haar strengen vorm, wel tot den nieuweren tijd, maar is ze, in het algemeen beschouwd, even oud als het Christendom; en hoewel de geschiedschrijver zich er voor wachten moet, zienswijzen uit den nieuweren tijd in den ouden tijd der historie over te dragen, laat zich toch over vele onderwerpen der geschiedenis een nieuw en helder licht verspreiden, wanneer wij bij het historische onderzoek tevens het standpunt van het nieuwere wijsgeerige denken in aanmerking en te hulp nemen. Onder Rationalisme verstaat Baur dat stelsel, dat de menschelijke rede als hoogste beginsel van godsdienstige kennis beschouwt; onder Supranaturalisme dat, hetwelk de kennis van den godsdienst bindt aan een uitwendig gezag, boven de rede verheven en bovennatuurlijk in oorsprong, maar historisch gestaafd, zoodat ook de godsdienstige kennis door middel der rede eerst aan dit gezag kracht van waarheid

ontleent. Dan bestaat er nog een rationeel Supranaturalisme, dat, bij de betrekkelijke noodzakelijkheid der openbaring, de zelfstandigheid der rede handhaaft. Het Rationalisme zelf is tweeërlei: het gewone, dat zich geheel bij de feiten van het redelijk bewustzijn bepaalt; en een ander dat evenzeer het gezag en de zelfstandigheid van die feiten erkent, maar ze toch, op de wijze der Supranaturalisten, in den vorm van historische verschijnselen wil waarnemen. Het eerste verwerpt alles in het Christendom, wat niet uit en door de rede begrepen kan worden; het andere kent aan het Christendom iets geheel bijzonders toe, en als zoodanig iets bovennatuurlijks, dat evenwel uit de innerlijke natuur van den menschelijken geest moet kunnen begrepen worden, en dus de grenzen van het redelijk bewustzijn niet te buiten gaat. Voor het eerste is JEZUS alleen in graad, voor het laatste ook in soort van de overige menschen onderscheiden. Bij het laatste evenwel wordt de Christus, ook weer in strijd met het werkelijke Supranaturalisme, niets meer dan een denkbeeld der rede, de historische Christus een ideëele. Het is, in één woord, een ideëel Rationalisme naast het gewone.

Nu begint BAUR de verhouding in het licht te stellen, waarin de oude Gnostieken tot het Rationalisme staan. Hun rationalistisch karakter maakt hij hieruit op: eensdeels, dat zij gewoon waren, hunne godsdienstige en Christelijke leerstellingen tot het geheime onderwijs van een apostel of een apostolisch leeraar terug te brengen, of ook tot hetgeen sedert het oudste menschengeslacht heimelijk als

goddelijke waarheid was overgeleverd; anderdeels, dat zij op gansch willekeurige wijze met de schriftelijke oorkonden des Christendoms te werk gingen. Om den vorm van hun rationalisme te bepalen, werpt hij voorts eenen blik op den organischen samenhang van hun stelsel. Zij hadden een diep gevoel van het eindige der menschelijke natuur, maar tevens een levendig bewustzijn van een oorspronkelijk hoogere natuur, en nu willen zij van het eindige tot het oneindige terugkeeren. Het bewustzijn des menschen ontwikkelt zich bij hen in drieledige volgorde: bewustzijn van het eindige; herinnering van een vroegeren hoogeren toestand; hoop op den terugkeer daarvan. Dezen gang van ontwikkeling brachten zij ook op het wezen Gods over. Zij lieten God worden: het ideëele uit zich in het reëele en keert dan terug tot het absolute. De wereld is bij hen geen eigenlijk gezegde werkelijkheid, maar de som der ideeën, die objectief uit het Goddelijke wezen voortkomen en trapsgewijze in het reëele overgaan. Hun Demiurg is de middelpersoon, door wien het ideëele tot het reëele afdaalt; Christus de middelpersoon, door wien het reëel geworden ideëele zich weer naar het absolute verheft. De Demiurg, het persoonlijke beeld van 's menschen zinnelijk bewustzijn; Christus, het soortgelijke beeld van 's menschen redelijk bewustzijn. De Christus, m. a. w. dat godsdienstig bewustzijn in den mensch, waardoor en waarin wij ons van onze ideëele natuur en een toekomenden hoogeren toestand bewust worden. Het bestaan der drie beginselen: God, Demiurg en Stof, beantwoordt

aan de drie bestanddeelen der menschennatuur: geest, ziel en lichaam. Het Christendom heeft bij de Gnostieken wel een historisch karakter, maar gaat in zijne verschijning de sfeer van het bewustzijn niet te boven; het is geen gewrocht van een vrijwerkend God, maar een, met de natuur samenhangend, noodwendig verschijnsel, dat evenwel zijn laatste oorzaak heeft in den onbekenden God. De mensch is een wereld in het klein, de prototype des heelals en der wereldhistorie, wier voornaamste perioden door dezelfde wet bepaald worden waaraan de ontwikkeling van ieder individu onderworpen is; en overeenkomstig de drie bestanddeelen van 's menschen wezen, lichaam, ziel en geest, bestaan er ook drie klassen van menschen: Heidenen, Joden en Christenen. De Christus is een denkbeeld der rede, geen werkelijk historisch persoon; hij is de uitgedrukte idee van den onbekenden God, dien hij openbaarde; en de verlossing, door hem bewerkt, is niets anders dan de idee der verlossing in 's menschen bewustzijn. — Dus: het Gnostische Christendom een vorm van het ideëele Rationalisme.

Hierna gaat Baur over tot Schleiermacher. Hij geeft ronduit zijne groote ingenomenheid met de Schleiermachersche theologie te kennen. Hij weet niet wat er tegen ingebracht kan worden, wanneer daar de kenbron der theologie gesteld wordt, niet in de Schrift, maar in het gevoel van afhankelijkheid als zetel en bron van den godsdienst. Maar hij vereenigt zich niet met de wijze, waarop daar uit den inhoud van het Christelijk bewustzijn tot de historische

persoonlijkheid van Jezus van Nazareth besloten wordt. Wat Jezus in zijn werkelijk leven geweest is, is een zaak van zuiver historisch onderzoek, maar wordt hier dogmatisch bepaald. Dogmatisch kan men echter niets meer zeggen, dan dat het denkbeeld der verlossing, waarin de grondtrek van het Christelijk bewustzijn bestaat, het eerst door den Christus gegeven is. Schleiermacher vreesde misschien voor den schijn, dat hij het historische Christendom liet varen. Maar zoo te recht als hij den inhoud der Christelijke geloofsleer opbouwt uit het zelfbewustzijn; zoo zeker als zijn Christendom, bijzonder gekenmerkt door de idee der verlossing, niets anders is dan het godsdienstig bewustzijn op den hoogsten trap van ontwikkeling: zoo stellig is zijn Christus niet de historische persoon, maar een schepping van het godsdienstig bewustzijn, gelijk dit door middel der Christelijke gemeenschap gevormd is. Dus: ook hier Gnostisch idealisme. Ja, tusschen de Gnostieken en Schleiermacher zijn deze vier punten van overeenkomst op te merken: terwijl bij Schleiermacher het godsdienstig gevoel zich in het Christendom tot bewustzijn van zonde en verlossing ontwikkelt, bestaat bij de Gnostieken het godsdienstig leven in het gevoel van een eindigen en in het bewustzijn van een ideëelen toestand die zal terugkeeren; bij beiden is de verlossing het middelpunt van het geheele stelsel, en de Christus een ideëele persoon; bij beiden ontstaat eerst door het denkbeeld der verlossing in 's menschen bewustzijn het volkomen denkbeeld van God, of, bij beiden bestaat God voor het be-

wustzijn in den vorm eener onafgebroken voortgaande ontwikkeling; bij beiden ziet zich de vrijheid van den menschelijken wil deels opgeheven, deels gehandhaafd. — Derhalve: het hoofdkarakter van beide stelsels idealistisch.

Zij, die Baur toen hoorden, konden bijgevolg weten, dat hij zich rangschikte onder de ideëele Rationalisten, naar de beginselen van Schleiermacher; met dit onderscheid, dat hij zich niet door supranaturalistische traditiën van het rechte spoor der historie liet brengen. Ook voor hem bestond alle wezenlijke waarde des Christendoms in zijn ideëelen inhoud, maar zonder dat hij daarom aan dit ideëele eenige heerschappij over de historische zijde des Christendoms wilde toestaan. Soort bij soort: het historische kan niet anders dan historisch bepaald worden. Voor eene logica, die in de Christologie den sprong veroorlooft van een zuiver dogmatische voorstelling tot een werkelijk individueel karakter, d. i. van een religieuse idee tot een historische persoonlijkheid, had het wetenschappelijk geweten van Baur niet de noodige ruimte. [27]

Baur en Hegel.

Toen Baur openlijk zijne betrekking aan de Tubingsche hoogeschool aanvaardde, maakte hij volstrekt geen geheim van zijn theologisch standpunt. Hem bij die gelegenheid gehoord te hebben, en te weten in welke richting hij zijn werkzaamheid zou voortzetten, was hetzelfde. De stroom van het nieuw opgewekte, door Schleiermacher's geest

bezielde leven, onder het jonge Theologengeslacht, zou, zonder belemmering van zijnen loop en zonder schade voor zijnen inhoud, door Baur in een bepaalde bedding geleid worden. Schleiermacher en Baur — ziedaar nu de groote namen van den nieuwen Tubingschen tijd; twee namen, innig als in een krans samengevlochten. Met Baur begon een diepere ontwikkeling van den geest der Schleiermachersche theologie, een strenger onderzoek naar hare verhouding tot de bestaande theologische stelsels, en een nasporen van nieuwe gezichtspunten voor de studie der theologische wetenschap. En hierin ging hij persoonlijk voor met een zelfstandigheid van geest, die hem volkomen tegen partijdige ingenomenheid met Schleiermacher vrijwaarde. Hoeveel hij ook aan hem te danken had; al had hij eerst door hem een vast middelpunt voor zijne theologische overtuiging gevonden; al had hij door hem geleerd, den inhoud des Christelijken geloofs als den oorspronkelijken eigendom des menschelijken geestes te beschouwen, en de godsdienstige waarheid niet buiten zich te zoeken, maar binnen in zich, in de diepte van het godsdienstig bewustzijn: toch kon hij niet bij Schleiermacher blijven staan. Nu ook uit de getuigenissen van het menschelijk bewustzijn tot het bestaan van historische feiten te gaan besluiten, gelijk Schleiermacher ten aanzien van den historischen Jezus deed; nu ook het subject zoo geheel in het midden te plaatsen, dat alle wezenlijke objectiviteit zich er lijdelijk omheen schaarde: dit viel volstrekt niet in Baur's geest; daarvoor was hij een te objec-

tieve natuur. Veeleer deed zich bij hem de behoefte gevoelen aan een standpunt hooger dan het Schleiermachersche, waarop hij zich voor zijn bewustzijn boven elke onjuiste betrekking met de algemeene wereld der werkelijkheid verheven zag. En door deze behoefte gedreven, wendde hij zich allengs tot HEGEL.

HEGEL was in 1831 gestorven, als hoogleeraar in de wijsbegeerte aan de hoogeschool te Berlijn. Daar hij buiten den Noordduitschen kring zijner leerlingen weinig bekend was, zochten dezen zijn stelsel te verbreiden, door na zijnen dood een volledige uitgave van zijne voorlezingen te bezorgen. Zoo verscheen voor het eerst in 1832, zijn: Philosophie der Religion.[28] BAUR, van nature tot godsdienstig-wijsgeerige studiën geneigd, las en herlas dit boek met den meest mogelijken ernst, en SCHLEIERMACHER geraakte bij hem voor HEGEL op den achtergrond. Hier vond hij de eenzijdige Schleiermachersche subjectiviteit overwonnen; hier een standpunt ingenomen, dat aan zijn subjectief bewustzijn een objectieven grondslag gaf, steviger dan de grondslag dien de gemeenschap of gemeente, in de Schleiermachersche Geloofsleer, vormt voor het Christelijk bewustzijn. Niet dat hij nu zijne eerste liefde verliet. De theologische geest van SCHLEIERMACHER bleef voortleven in zijn hart, maar bij HEGEL vond hij rijker stof voor zijn wetenschappelijk denken. Was de Religionsphilosophie bij SCHLEIERMACHER beperkt tot een critische beschouwing der godsdiensten, voor zoover ze met elkander de volledige uiting der menschelijke vroomheid verte-

genwoordigen: bij HEGEL werd de Religionsphilosophie werkelijk philosophie, met dit onderscheid, dat bij haar het absolute in den concreten vorm zijner openbaring als geest op den voorgrond staat, terwijl in de philosophie het absolute aan het einde komt, als door het denken, in den vorm van een zuiver logische idee, verkregen. [29] Is, bij SCHLEIERMACHER, God onmiddellijk in het gevoel gegeven: HEGEL rekende het gevoel tot het gebied der toevallige, zwevende subjectiviteit, en bracht den godsdienst over op het gebied der noodzakelijke, zelfbewuste subjectiviteit, het denken of de rede. Had, bij SCHLEIERMACHER, de godsdienst, als gegrond in het gevoel, met de rede en de philosophie niets te maken: bij HEGEL hebben godsdienst en wijsbegeerte denzelfden inhoud, maar verschillen in zoover alleen, als de eerste zich met behulp van verbeelding en gemoed voorstelt, wat de andere zich door de zuivere rede denkt. Kon er van SCHLEIERMACHER's God, als abstracte grondoorzaak van den inhoud des godsdienstigen bewustzijns, niets bepaalds gezegd worden: HEGEL's God is de levende drieëenige God, die zich ontwikkelt in den vorm van het eindige, onder het beloop dezer ontwikkeling het eindige opheft, en dan, als geest, tot zich zelven terugkeert. Was, bij SCHLEIERMACHER, met het Christendom nog altijd iets bovennatuurlijks verbonden, in den persoon zijns stichters, al hing dit bovennatuurlijke weer samen met de hoogere menschennatuur: bij HEGEL vormde het Christendom een bijzonder verschijnsel in het éene groote, van punt tot punt zich voortbewegende beloop van

's werelds ontwikkeling, de verschijning van God als geest. SCHLEIERMACHER's Geloofsleer verheft ons niet boven de waarneming van het godsdienstig bewustzijn. Vandaar een absolute oorzaak van alles wat het bewustzijn des menschen bepaalt, zonder dat men den objectieven inhoud dier oorzaak leert kennen; en evenzoo een objectieve geest der gemeente, die den geest der Christelijke subjecten beheerscht, zonder dat hij daarmee in wezenlijke betrekking blijkt te staan. Dit subjectieve standpunt is bij HEGEL philosophisch overwonnen. Door redelijk denken klimt deze op tot iets objectiefs, waarin het subject zijne volle verklaring vindt; waarin het te gelijk zijne persoonlijke vrijheid en zijne betrekking met het algemeene leert begrijpen. Dit objectieve of algemeene is God, in wien het eindige bestaat als het orgaan waardoor Hij zich tot bewustzijn van zich zelven brengt; zoodat het menschelijk bewustzijn, in zijne hoogste ontwikkeling, eigenlijk het zelfbewustzijn Gods in den mensch is. — Dat is dus een objectiviteit, die, bij erkenning van het subject, niet sterker kan gedreven worden. Zij oefende op BAUR een beslissenden invloed uit. Bij zulk een objectieve natuur, als hij, vond ze weerklank; sedert zijne kennismaking met de Hegelsche philosophie, was hij ook voor haar gewonnen. [30]

Tenzelfden jare, toen BAUR zich in HEGEL's Religionsphilosophie verdiepte, 1832, hield een pas aangesteld repetent aan het Tubingsche Seminarie, DAVID FRIEDRICH STRAUSS, openbare voorlezingen over de Hegelsche wijsbegeerte. Dit viel in den geest van velen. Een groote

schaar vulde de gehoorzaal. Het onderwerp trok; de voordracht boeide. Hegelsch werd nu het wachtwoord der wijsgeerige studie. Maar, in weerwil van de rijkste stof en een aanzienlijk publiek, nam de zaak een einde. Hegel was dood, en van de zijde der Regeering verlangde men niet, dat hij te Tubingen in zijne wijsbegeerte zou herleven. Dientengevolge begon Strauss moeilijkheden te ondervinden, die hem, reeds na verloop van één jaar, noodzaakten zijne voorlezingen te staken. Baur intusschen vergaarde het edelste, wat hij bij Hegel vond, om te zijner tijd aan de wereld te toonen, dat een theoloog veel van dezen wijsgeer kon leeren. [31]

Behalve theologie, zou Baur van dien wijsgeer nog iets anders leeren — een wijsgeerige behandeling der geschiedenis. Het Hegelsche begrip van Gods wezen leidde van zelf tot eene opvatting der geschiedenis, aan dat begrip geëvenredigd. Is dit het leven Gods, dat God zich ontwikkelt in den vorm van het eindige, onder het beloop dezer ontwikkeling het eindige opheft, en dan, als geest, tot zich zelven terugkeert, zoo is de wereld het zichtbare tooneel dier ontwikkeling. Zóó lost al het bestaande zich in die werkzaamheid Gods op, en wordt de wereldhistorie historie Gods, of het leven Gods in zijne meest concrete werkelijkheid. In de wereldhistorie spint nu de Geest zich uit in den tijd, gelijk hij als natuur zich uitspint in de ruimte. In die historie zien wij den redelijken, noodwendigen gang van den wereldgeest, die zijn wezen, zonder het eenige verandering te doen ondergaan, in de bestaande

wereld ontwikkelt. — Wij zijn hier reeds HEGEL zelven gevolgd, in zijne voorlezingen over de philosophie der geschiedenis, die eerst ten jare 1837 het licht zagen. [32] Hij wil een wijsgeerige beschouwing der geschiedenis. Wel erkent hij, dat alsdan het denken aan de bestaande feiten ondergeschikt is, ze ten grondslag en leiddraad heeft, maar hij gaat uit van de overtuiging, dat de rede de wereld beheerscht, zoodat ook alles in de wereldhistorie redelijk toegaat. Deze overtuiging plaatst hij op den voorgrond, niet bij wijze van onderstelling, maar als slotsom van hetgeen hij bij de beschouwing der historie heeft waargenomen. Er is een idee, die, als de zielengeleidende MERCURIUS, in waarheid de volken en de wereld leidt, en het is haar levensbeginsel, d. i. de Geest, waardoor de wereldgebeurtenissen met al hare wisselende verschijnselen geleid zijn en steeds geleid worden: den Geest in deze zijne werking te leeren kennen, is het doel van de philosophie der geschiedenis. Daarom behandelt HEGEL de geschiedenis in het groot, zonder dat hij met alle mogelijke bijzonderheden te doen wil hebben, aangezien het wezenlijk karakter des Geestes zich altijd in de groote gebeurtenissen afdrukt. [33] Ook neemt hij de geschiedenis in haar geheel, zooals ze is, empirisch, zonder zich óf met supranaturalistische, óf met critische, óf met andere bijzondere inzichten der mannen van het vak in te laten, waarbij het philosophische gezichtspunt geen belang heeft. De groote mannen der historie, wier persoonlijke bedoelingen wezenlijk datgene in zich sluiten, wat den wil des Geestes

uitmaakt, zijn in zooverre heroën te noemen, als zij hunne bedoelingen en hunne roeping, niet enkel uit den bedaarden, wettig erkenden loop der dingen geput hebben, maar uit een bron, wier inhoud voor het tegenwoordige nog niet te voorschijn gekomen is, uit den innerlijken, nog verborgen Geest, die aan de schaal der wereld klopt en haar breekt, omdat hij binnen deze schaal niet kan besloten blijven. Al schijnen zulke heroën uit zich zelven te putten, en al hebben zij toestanden en omstandigheden in de wereld bewerkt, die slechts hunne zaak en hun bedrijf schijnen te zijn, toch is dit niets anders dan schijn. De Geest zelf, en niet die mannen, is de eigenlijke werkmeester. — Ziedaar, in korte trekken, de idee der geschiedenis onder den wijsgeerigen blik van HEGEL.

HEGEL was niet de eerste, die de geschiedenis philosophisch in onmiddellijke betrekking met Gods wezen bracht. Reeds bij SCHELLING, in het tijdperk zijner identiteitsphilosophie, kwam een beschouwing der geschiedenis voor als een vorm, waarin de idee Gods zich tot werkelijkheid ontwikkelt, zoodat het Christendom behoort tot de verschijnselen van het groote algemeene proces, waarin God, als de eenheid van het eindige en oneindige, eindig wordt, om in het eindige de oneindige te zijn. Maar wat bij HEGEL een wezenlijke werkzaamheid Gods is, was bij SCHELLING iets dat in het wezen Gods voorvalt. Wat bij HEGEL's God onderscheid in werking is, was bij SCHELLING werkelijk onderscheid in Gods wezen. Bij dezen is God het absolute, begrepen in den vorm van een physisch ontwikke-

lingsproces, of God wezenlijk natuur; terwijl bij genen God wezenlijk geest is, de absolute geest, en de natuur slechts het uitwendige, de sfeer van den eindigen geest. — Baur had in der tijd, vóórdat hij met Schleiermacher en Hegel bekend werd, ook de Natuurphilosophie van Schelling bestudeerd: maar in een Godsbegrip, dat elk onderscheid tusschen object en subject ophief, kon hij zich niet genoeg vinden, om zich aan een daarmee samenhangende beschouwing der geschiedenis aan te sluiten. [34]

Eerst door Hegel vond Baur een vasten bodem onder zijne voeten, ook bij zijne historisch-theologische studiën. [35] Wat de Schleiermachersche geloofsleer in hem begonnen had, heeft de Hegelsche philosophie op hare beurt voortgezet, zijne vorming tot hoofd van een nieuwe theologische School.

Schleiermacher en Hegel — twee groote geesten, misschien in eigen schatting elkanders tegenvoeters, de een als theoloog des gevoels en de ander als philosoof der rede, de eerste een even subjectieve natuur als de tweede een objectieve, en toch beiden oorspronkelijk nauw aan elkander verwant! Beiden gingen uit van het menschelijk bewustzijn; beiden stonden dus op één en denzelfden grondslag; maar, terwijl de eerste uit de innerlijke bestanddeelen van het Christelijk bewustzijn dialectisch de wereld der godsdienstige waarheid opbouwde, ging de ander alleen hierin verder, dat hij uit het bewustzijn zelf, in zijne natuurlijke werking, logisch het wezen Gods

verklaarde. Zoo konden evenwel beiden, uit hoofde van hun gelijksoortig beginsel, blijven voortleven in een man als Baur, door Schleiermacher van het oud-Tubingsche supranaturalisme bevrijd, door Hegel uit het abstracte Schleiermachersche subjectivisme verlost. Daarenboven wogen beiden nog van een andere zijde in Baur's geest gelijkelijk tegen elkander op, of vulden zij elkander aan. Had Schleiermacher meer critischen dan historischen zin: de zin van Hegel was meer op historie dan op critiek gericht. [36] De critische zin des eersten en de historische zin des anderen, te zamen vereenigd, konden juist dat wetenschappelijk geheel voortbrengen, dat wij in den persoon van Baur, als theoloog, zullen aanschouwen.

TWEEDE DEEL.

BAUR'S WERKZAAMHEID OP THEOLOGISCH GEBIED.

Onze kennismaking met Baur was tot dus verre voorloopig. Zij bracht ons op de hoogte van zijn wetenschappelijk standpunt, in betrekking tot de theologische beweging van zijnen tijd. Maar juist langs dien weg klom onze belangstelling in zijnen persoon. Van een man, zoo veelbelovend wat zijne kundigheden betrof, en zoo naar den geest verwant aan de groote lichten van zijnen tijd — van dezen man willen wij meer weten. Wij willen weten, wat hij geworden is en waardoor hij dat geworden is. Wij willen hem gadeslaan in zijne werkzaamheid, en kennis nemen van de wetenschappelijke verdiensten waardoor hij zich onderscheidde. Zoo zijn wij genaderd tot het voornaamste en uitgebreidste gedeelte van ons overzicht. Verschil-

lende onderwerpen doen zich hier ter behandeling voor, naar de verschillende vakken der theologische wetenschap, waartoe ze behooren. Daarom zullen wij ons overzicht voor dit gedeelte in afzonderlijke hoofdstukken splitsen, doch zóó, dat wij tevens het beloop van Baur's studiën en den gang zijner theologische ontwikkeling in het oog houden.

I.

DE EERSTELINGEN VAN BAUR'S THEOLOGISCHE WERKZAAMHEID.

Wie Baur tijdens zijne betrekking aan het Seminarie te Blaubeuren leerde kennen, kon zelfs van verre niet denken aan zijne toekomstige grootheid op het gebied der historische theologie. Veeleer scheen hij een geboren literator te zijn. Belast met de verklaring der Grieksche en Romeinsche Classieken, en daarenboven met het onderwijs in de Geschiedenis en de Mythologie, wijdde hij aan deze taak de grootste zorg. Zijne methode was echt wetenschappelijk, critisch en philosophisch. Bij zijne lessen over Herodotus voerde hij zijne leerlingen op tot de sfeer der hoogere mythologie; bij die over Livius hield hij hen bezig met de historische critiek van Niebuhr; bij die over Tacitus ontwikkelde hij hun de grootsche kunst van his-

torische karakterteekening. [37] Zooals BAUR die schrijvers behandelde, kon hij haast tijd noch gedachte voor andere studiën overhouden. En toch vergat hij de wetenschappelijke liefde zijner jeugd niet; in den literator ging de theoloog niet onder.

Ten jare 1818 verscheen, in BENGEL's Archiv für die Theologie und ihre neueste Literatur, [38] een belangrijke recensie van KAISER's werk over: Bijbelsche theologie. De schrijver maakte zich niet bekend, dan met de slotletter van zijn familienaam; later wist men dat hij F. C. BAUR heette. De inhoud der recensie kenmerkte zich door een theologie, zooals die te Tubingen door BENGEL onderwezen werd, supranaturalistisch van karakter, maar met een sterke philosophische tint. Tevens deed zich, bij een rijkdom van kundigheden en denkbeelden, de aanleg des Schrijvers voor wijsgeerig-historische en godsdienstig-wijsgeerige studiën duidelijk kennen. Laat ons, in enkele voorname trekken, zijne denkbeelden volgen!

„De verhouding tusschen Joden-, Christen- en Heidendom moet uit het wezen van den godsdienst verklaard worden. De ware godsdienst raakt niet slechts den redelijken, maar ook den zedelijken aanleg des menschen; ja, ook hebben gevoel en verbeelding er deel aan, voor zoover alles, wat bestemd is om helder gekend te worden en een krachtigen invloed op de gezindheid en het leven uit te oefenen, het gevoel aandoen en de verbeelding treffen moet. De godsdienst moet het wezen des menschen naar alle zijden doordringen, maar zijne bron is in het

algemeen 's menschen rede. Hiermede wordt evenwel een bijzondere, in een goddelijke openbaring gelegen bron niet uitgesloten, daar de waarheden uit deze bron voortvloeiende, in weerwil van al het bijzondere waardoor ze zich in haren historischen vorm onderscheiden, zeer goed, wat haar inhoud en strekking betreft, met den godsdienst der rede kunnen samenvallen. Ook sluit de erkenning van een openbaring nog geenszins in zich, dat de godsdienstige kennis door middel der rede niet waar, noch tot zekere hoogte toereikend kan zijn. Men neme een eeuwige algemeene openbaring der Godheid aan, die in verschillende vormen en graden steeds zekere kennis der waarheid, naar de geschiktheid en vatbaarheid der menschen, mogelijk maakt. In dit opzicht kan het geloof aan eene onmiddellijke openbaring der Godheid moeilijk weersproken worden; terwijl de beslissing aangaande de werkelijkheid eener zoodanige openbaring altijd van historisch onderzoek afhangt. Bij een vergelijkende geschiedenis der godsdiensten is het van belang, de verschillende trappen, die wij evenals bij den enkelen mensch, zoo ook in de godsdienstige ontwikkeling der menschheid opmerken, nauwkeurig van elkander af te zonderen, om zoodoende een algemeen overzicht over den samenhang van sommige denkbeelden en hunne verhouding tot den waren godsdienst te verkrijgen. Naar dien regel moeten er vier perioden gesteld worden: die der zinnelijkheid, der phantasie, des verstands en der rede. In de periode der zinnelijkheid worden de afzonderlijke krachten der natuur verheven tot een reeks

van goden, over wier wezen en onderlinge betrekking nog niet wordt nagedacht. Treedt de phantasie in werking, dan vereenigt deze al die goden tot een harmonisch geheel, en brengt zij, zooals in de godenwereld van Homerus en Hesiodus, al wat onder de menschen grootsch en edel is op die wezens over. Komt vervolgens door de voorstelling van vele goden het begrip van een Godheid, als absolute eenheid, heenstralen, dan is tevens het verstand in werking getreden, dat zich evenwel, zooals in de Oostersche godsdiensten en bij de Grieken, de Godheid nog slechts als natuur denkt. Eerst in de periode der rede worden met het ééne goddelijke wezen zedelijke begrippen verbonden, zoodat het, gelijk onder anderen bij Plato en vooral in den Joodschen en den Christelijken godsdienst, als onderscheiden van de natuur gedacht wordt. Het eigenaardige karakter der Heidensche godsdiensten bestaat derhalve niet zoozeer in hun polytheïsme, als wel in een pantheïstischen natuurdienst.″ — Verder overgaande tot de beschouwing van het Christendom, handhaaft de Schrijver de geloofwaardigheid der Evangelische geschiedenis, met verwerping van elke poging om, in strijd met die geschiedenis, het leven van Jezus geheel langs natuurlijken weg te verklaren. ″Men kan in het algemeen toegeven — zegt hij — dat ook de Evangelische geschiedverhalen elkander op enkele punten tegenspreken, zonder dat het ons mogelijk is, die tegenspraak op te lossen. Ook laat het zich begrijpen, hoe het komt dat vooral in de geschiedenis van Jezus' laatste lotgevallen som-

nige minder gewichtige bijzonderheden, bij de vier Evangelisten, ver uiteenloopen. Doch met welk recht zou men, in stede van dat verschil als een bewijs van de zelfstandigheid der berichtgevers te beschouwen, daarop de historische critiek zóó streng mogen toepassen, dat bij slot van rekening de persoonlijke zienswijze van den criticus alles beslist, en daarbij de historische waarheid in het niet vervliegt? In het algemeen kan men ook de onderstelling van mythen in gezegde geschiedenis toegeven. Immers, deze geschiedenis hing, zoo niet lang, ten minste lang genoeg van mondelinge voortplanting af, en haar inhoud sprak sterk genoeg tot gevoel en verbeelding, om niet geheel zuiver en onvermengd onder de menschen te komen. Maar hoe moeilijk wordt het, de werkelijkheid van deze afgetrokken mogelijkheid in een bepaald geval aan te toonen; waarbij dan evenzeer de historische of dogmatische oorsprong en de psychologische waarschijnlijkheid der mythe moeten aangetoond worden. Uit dit oogpunt beschouwd, is het volstrekt onbegrijpelijk, hoe iemand zelfs het verhaal der opstanding van Jezus tot de mythen rekenen kan. Zoo zeker als het ontstaan der Christelijke kerk slechts door het vaste geloof aan den Verrezene mogelijk is geworden, zoo zeker heeft ook dit geloof op geen anderen grond kunnen steunen, dan op de historische waarheid van Jezus' opstanding.[39]"

Onze criticus had waarschijnlijk goede redenen, om dezen zijnen eersteling niet met zijn voluit geschreven naam in de wereld te zenden: want, hoezeer hij hier in een bepaald

conservatief karakter optreedt en, bij zijne bestrijding van KAISER, de toenmaals gewone wapenen gebruikt, toch hapert er iets aan zijne theologische rechtzinnigheid. Een streven, om het wezen en de vormen van den godsdienst philosophisch, uit het wezen des menschen, te verklaren, al wordt de gewone theologische verklaring, uit het gezichtspunt van Gods werkzaamheid, niet aangetast; een pogen, om den geopenbaarden godsdienst in innig verband te brengen met de geheele ontwikkeling van den godsdienst, al wordt het bestaan van een bovennatuurlijke openbaring en van wonderen erkend; een toestemmen van de mogelijkheid, dat ook in de Evangelische geschiedenis mythen zijn ingeslopen, al wordt vooral de lichamelijke opstanding van JEZUS met hand en tand vastgehouden — dit alles kon misschien genade vinden in de oogen van een halfslachtig, met Kantiaansche beginselen vermengd, supranaturalisme van BENGEL, maar niet bij het toongevende supranaturalisme uit de School van STORR. Toch laten zich hier nog bij BAUR teekenen van verwantschap met deze School bespeuren. Daarom zeggen wij met ZELLER: „Gelijk SEMLER uit het Weeshuis te Halle, en KANT uit een piëtistischen familiekring te Koningsbergen, zoo is BAUR uit de oude Tubingsche School van STORR en BENGEL voortgekomen.” [40]

BAUR opgetreden in een conservatief karakter! Dit verschijnsel, al vertoont het zich in zijnen eersteling, trekt bij zulk een man terstond onze bijzondere aandacht. Daarom willen wij er een oogenblik opzettelijk bij stilstaan. Licht wordt gevraagd: of dat karakter hem ernst kan geweest

zijn; en, zoo ja, of hij het dan niet later volkomen verloochend heeft? Zoo zullen althans diegenen vragen, die in den stichter der moderne Tubingsche School weinig meer dan een verwoester, een bestrijder van het historische Christendom zien. Mij dunkt, de vraag wordt voldoende beantwoord door een feit, hetwelk ZELLER, een der degelijkste discipelen van BAUR, aangaande het eigenaardige van diens persoonlijkheid mededeelt.[41] Worden wij daardoor in een later tijdperk van zijn leven overgeplaatst, des te beter, aangezien de ervaring leert, dat de grondtrek van iemands karakter dezelfde blijft, hoeveel het zich overigens wijzigt. — Toen ZELLER in 1833 BAUR's lessen over de Handelingen der Apostelen bijwoonde, viel er bij dezen volstrekt nog geen twijfel te bespeuren, hetzij aan de echtheid, hetzij aan den zuiver historischen grondslag van dat boek. Er werden alleen eenige dwalingen en mythische bestanddeelen in aangenomen, achter wonderverhalen een vraagteeken geplaatst of daarin de wondervolle voorstelling van natuurlijke gebeurtenissen gezocht. De hemelvaart, bij voorbeeld, werd niet meer als een uitwendig zichtbaar verschijnsel opgevat. De aandacht werd gevestigd op de onhistorische idealiseerende strekking der 5 eerste hoofdstukken, op de herhaling der berichten in Hoofdstuk III, IV en V, op de tegenstrijdigheden en onwaarschijnlijkheden in de verhalen van PAULUS' bekeering. Maar inmiddels werd, voor zooveel ZELLER begrijpen kon, de opstanding, met de daarop gevolgde verheerlijking van JEZUS in den hemel, als historisch feit vastgehouden, en aan den strijd tusschen

Gal. II en Hand. XV nog geen aanstoot genomen. „Dit alleen is waar — schrijft ZELLER — dat BAUR, juist overeenkomstig de verplichting des geschiedschrijvers, iedere meer of min belangrijke historische gebeurtenis gaarne in haar historisch recht erkende, en dat hij zulke historische personen, wier denkwijze het meest van de zijne verschilde, met groote onpartijdigheid in het licht van hunnen tijd wist te waardeeren; ook dat hij in zijn eigen zienswijze slechts schoorvoetend van de heerschende afweek en zich lang tegen menige gevolgtrekking, waartoe zijne beginselen hem noodwendig moesten leiden, verzet heeft. Dat hij desniettemin de palen der overgeleverde opvatting van den godsdienst ver te buiten ging, lag in den aard der zaak en in den rusteloos werkzamen drang zijns geestes. Door het gezag der overlevering en der heerschende meening liet hij zich in zijn wetenschappelijk onderzoek volstrekt niet binden; hij wilde niets dan de historische werkelijkheid, de feiten zelve, in onderscheiding van de wijze waarop de menschen ze voorstellen; maar tevens wilde hij de werkelijke feiten leeren kennen in hunne volle beteekenis en ze naar dezen maatstaf verklaren. Zoo dreef hem, als geschiedvorscher, een zucht tot behoud, een conservatieve zin, zeer goed vereenigbaar met de meest onbevooroordeelde critiek, en bij hem juist zoo sterk werkzaam, omdat het onderwerp van zijn onderzoek hem, zoogoed als den meest rechtzinnigen zijner tegenstanders, een heilige zaak was. Hoe vrij hij zich gevoelde tegenover de historische en de dogmatische overlevering, in elk ge-

val hield hij zich overtuigd, dat de godsdienst zelf, door de critische nasporing van zijn oorsprong en geschiedenis, zoo weinig gevaar liep, dat juist daardoor zijn ware wezen eerst recht aan het licht zou komen." — Baur verwekte alzoo den indruk van een man, die geheel in zijn wetenschappelijk onderwerp leefde en dit geregeld in zijnen geest liet voortwerken; die, als een bestendig zich ontwikkelende, langzaam rijpende natuur, altijd in de zaak verdiept, zonder jacht op een vooraf beraamde slotsom, slechts van stap tot stap vooruitstreefde. Zonder conservatieven karaktertrek is zulk een persoonlijkheid niet mogelijk.

Wij keeren tot Baur te Blaubeuren terug. Daar kwam hij, in 1824 en 25, te voorschijn met een groot werk, over: Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums. Het was de vrucht eener opzettelijke studie, eene nieuwe proeve van zijn wijsgeerig-historischen en godsdienstig-wijsgeerigen aanleg, maar ontstaan, in verband met zijne mythologische studiën, onder den invloed van Creuzer's Symbolik und Mythologie der alten Völker. Het bevat een beschouwing van de oudste godsdiensten, van den natuur-godsdienst des Heidendoms, en had ten doel, den godsdienst zelven in zijn wezen en het historisch beloop zijner voornaamste vormen te leeren begrijpen. In de voorrede zegt Baur [42]: "Hoe meer ik, door een nauwkeuriger onderzoek van de bronnen der Mythologie, de frischheid van haar innerlijk leven, de diepte van hare ideeën, den rijkdom van hare vormen, leerde kennen, des te meer kwam ik tot de overtuiging, dat zij geen

aggregaat van toevallig bijeengevoegde bestanddeelen, maar, in haar geheel genomen, een organisch ontwikkelde philosophie is, die even zooveel hooger staat dan eenig bijzonder philosophisch systeem als het geslacht staat boven het individu. Is de wereldgeschiedenis in het groot, in hare ruimste en edelste beteekenis, eene openbaring der Godheid, de meest levende uitdrukking der goddelijke ideeën en bedoelingen, dan kan die geschiedenis, aangezien overal, waar geestelijk leven bestaat, ook bewustzijn als de eenheid van dat leven gevonden wordt, slechts als de ontwikkeling van een bewustzijn beschouwd worden, in overeenstemming met de ontwikkeling van het individueele bewustzijn, maar daarom nog niet met dezen bijzonderen maatstaf te meten. Gelijk het bewustzijn der individuën zijn rustpunt heeft in het bewustzijn der volken, waartoe zij behooren, en er alzoo tot een levende eenheid mee samenvloeit, zoo rust weer het bewustzijn der volken op het hoogere gemeenschappelijke bewustzijn der menschheid, dat in zijn geheel het uitgedrukte beeld en de spiegel van den goddelijken geest is. Eerst op deze wijze verkrijgen wij een voorgevoel van den innerlijken samenhang tusschen alle groote verschijnselen op het gebied des menschelijken levens en geestes, even zoowel als er aan alle afwisselende verschijnselen binnen den kring des individueelen bewustzijns eene eenheid ten grondslag ligt. Tot dat hoogere bewustzijn, dat in de wereldgeschiedenis zijn objectief bestaan heeft, tot die philosophie, die eerst met recht den naam van goddelijke verdient, zullen wij ons van ons individueel stand-

punt eerst verheffen, wanneer wij doordringen tot het innerlijke organisme en de wetten van den geest, als de oorspronkelijke bron van al zijne krachten en werkzaamheden. En waar zal deze poging ons beter gelukken, dan dáár waar zich het geestelijke leven op de meest onmiddellijke en grootsche wijze werkzaam vertoont, in de geschiedenis van het godsdienstig geloof? Terwijl ik alzoo de mythologie der oude volken zocht te doorgronden als een wereldhistorische verschijning op godsdienstig gebied, die eerst in haar geheel begrepen kan worden, moest ik van zelf in de mythologie iets zien dat tegenover het Christendom staat; en gelijk het Christendom, omdat het volstrekt geen menschelijk systeem maar een goddelijke openbaring is, slechts op het hoogste standpunt der wereldgeschiedenis naar eisch gewaardeerd kan worden, zoo meende ik, dat de mythologie, d. i. de natuur-godsdienst, dan alleen in haar innerlijk wezen gekend kan worden, wanneer zij in hare rechte verhouding tot het Christendom wordt voorgesteld.„

Ondanks de overeenkomst van het onderwerp, heeft Baur zijne zelfstandigheid naast Creuzer schitterend gehandhaafd. Onderscheidt hij zich reeds hierdoor van zijnen voorganger, dat hij de algemeene bron der Oostersche en Grieksche mythen niet in het enge en afgezonderde Nijldal van Egypte zoekt, maar in het hoogere Azië: bovenal onderscheidt hij zich door de philosophische inleiding, waarmee zijn werk aanvangt.

Deze inleiding handelt, deels, over het begrip dat wij aan

Symbool, Mythe en Allegorie te hechten hebben, deels, over het begrip van den godsdienst, in verband met zijn symbolischen en mythologischen vorm. Ter beantwoording van de vraag, hoe het mythische met het godsdienstige kon samengroeien, moeten wij tot de innerlijke werkzaamheid des menschelijken geestes doordringen. Ons redelijk denkvermogen maakt onzen geest ontvankelijk voor de bovenzinnelijke ideeën, terwijl onze verbeeldingskracht deze ideeën in beeld brengt, zoodat ons bewustzijn ze vatten en vasthouden kan, en ons verstand ons in staat stelt de idee door middel van het beeld duidelijk te aanschouwen. Nu staat de Mythologie, door hare verhouding tot den godsdienst, uitsluitend in betrekking met het bovenzinnelijke gebied van 's menschen kennis, hoewel in dezer voege, dat zij het bovenzinnelijke niet philosophisch, door begrippen, maar mythologisch, door beelden voorstelt. Tot deze beelden behooren: het Symbool, als de zinnebeeldige voorstelling eener idee door een enkel voorwerp, in het algemeen aan de natuur ontleend; de Mythe, als de zinnebeeldige voorstelling eener idee door een handeling, in den algemeenen vorm van geschiedenis; de Allegorie, tusschen die beide in, als de zinnebeeldige voorstelling eener idee door een handeling, in den aanschouwelijken vorm van het Symbool. De waardij van al deze beelden ligt in hun wezenlijken inhoud, de idee. De mensch kan zich niet tot de idee van het Absolute verheffen, dan met behulp van symbolen en mythen, daar de menschelijke kennis altijd begint met aanschouwen. Evenals bij den enkelen mensch, gaat ook bij de mensch-

heid het zien in tijdsorde vóór het begrijpen. Zelfs de philosoof, de man van het begrijpen, blijft nog altijd mensch genoeg, om de vormen van ruimte en tijd op het bovenzinnelijke over te dragen, zoo dikwijls hij daarover nadenkt. Hoe kon de philosophie ooit de wijding van den godsdienst erlangen, indien zij niets meer werd dan een samenknoopsel van afgetrokken, koude begrippen? De aangeboren ideeën van het Absolute, in de koude en doode vormen van het wijsgeerige verstand geperst, moeten door den krachtigsten levensadem verwarmd worden en, door de verbeelding bezield, den vorm van een beeld aannemen, wanneer zij die gevoelens en stemmingen in den mensch verwekken zullen, die het wezen van den godsdienst uitmaken. De godsdienst wil alzoo niet slechts, gelijk de philosophie, den geest, maar het geheele wezen des menschen innemen. In den godsdienst vereenigen zich rede, verbeelding en verstand, om zich gezamenlijk van 's menschen gevoel en wil meester te maken, en hem tot een innige vereeniging met het Absolute te brengen. In dit licht beschouwd, hebben Symbool en Mythe godsdienstige beteekenis: ze dragen het merkteeken eener goddelijke openbaring, als een vorm die dient om het Goddelijke openbaar te maken. Want met alle recht wordt daar van een goddelijke openbaring gesproken, waar het Goddelijke op een nieuwe en bijzondere wijze het menschelijk gemoed in beweging brengt en het menschelijk bewustzijn binnendringt. Wat in dier voege eenmaal geopenbaard is, wordt spoedig aller eigendom. Zijn de godsdienstige ideeën en

gevoelens onder woorden gebracht en in beelden uitgedrukt, dan is het de overlevering, die de idee van het Absolute van mond tot mond, van geslacht tot geslacht voortplant. Langs dezen weg ontstaat een populair-mythisch geloof, wel te onderscheiden van de philosophische overtuiging, die op innerlijke, zelfstandig verkregen gronden rust. Toch is de Mythologie eene wetenschap, omdat de godsdienstige ideeën, die zij ten grondslag heeft, in hare onderlinge verhouding een nauw samenhangend en gesloten geheel vormen. Ook staat zij in zoover in betrekking met de philosophie, als godsdienst en philosophie beide het Absolute ten onderwerp hebben, met dit onderscheid, dat de godsdienst altijd een positief karakter draagt en van historische feiten afhangt. Deze feiten dienen om datgene, wat in de diepte des gemoeds sluimert of slechts door afgetrokken denken in den geest van enkelen opkomt, voor aller bewustzijn aan het licht te brengen; in dit opzicht is de godsdienst in den rechten zin des woords eene openbaring. En zijn nu philosophie en godsdienst alleen in den vorm van elkander onderscheiden, dan kan ook het gewone onderscheid tusschen natuurlijke en bovennatuurlijke, objectieve en subjectieve openbaring niet meer gelden. De eene godsdienst verschilt van den anderen, de eene openbaring van de andere, alleen door een meerderen of minderen graad van waarheid. Die godsdienst, die openbaring is de beste, die de idee van het Absolute in hare hoogste beteekenis en in den waardigsten vorm uitdrukt. — Voorts wordt de algemeene bron van den godsdienst ge-

steld in het bewustzijn of gevoel van afhankelijkheid. Overeenkomstig de wijze waarop zich 's menschen bewustzijn ontwikkelt, in gelijke verhouding met de ontwikkeling zijner geestvermogens, verkrijgen wij drie vormen van godsdienst: polytheïsme (eigenlijk polytheïsme en fetischisme), onder den invloed der verbeelding; dualisme, onder de werking des verstands; monotheïsme, onder het bestuur der rede. Het hoofdverschil tusschen deze godsdiensten bepaalt zich tot hun karakter, dat bij het Heidendom physisch, maar in het Christendom ethisch is, terwijl het Mosaïsme en het Mohammedanisme beide karakters in zich vereenigen. Alleen het Christendom staat tegenover den mythischen Natuurgodsdienst, als zelfbewustzijn tegenover natuur, vrijheid tegenover noodzakelijkheid, subjectiviteit tegenover objectiviteit, en het steunt niet, als de andere positieve godsdiensten, op het uitwendige gezag zijner openbaring, maar wil den inhoud van het historisch geopenbaarde ook tot 's menschen binnenste brengen, opdat hij er zich van bewust worde. De Mozaïsche en de Mohammedaansche godsdienst hadden evengoed een anderen stichter kunnen hebben dan Mozes en Mohammed: het Christendom, daarentegen, hangt in zijn geheel, niet slechts uitwendig en historisch, maar inwendig en wezenlijk samen met den persoon van Christus, die het hoogst ontwikkelde met God vereenigde zelfbewustzijn vertegenwoordigt.

De wijze, waarop Baur hier zijne zelfstandigheid naast Creuzer aan den dag legt, verspreidt tevens licht over den

gang zijner theologische ontwikkeling. In hetgeen wij vernamen komt wel iets voor dat met zijn eersteling samenstemt, maar meer nog dat er van afwijkt. De algemeene bron van den godsdienst niet meer 's menschen rede; de vormen, waarin de godsdienst verschijnt, worden naar een anderen maatstaf verdeeld; en van bovennatuurlijke openbaring is geen sprake meer. Tusschen dit werk en de voornoemde recensie verscheen ook, in 1821, de Geloofsleer van SCHLEIERMACHER! En geen wonder, dat BAUR, met zijn wijsgeerig-godsdienstigen aanleg, sterk werd aangetrokken door een theologie, die niets minder was dan nieuwe degelijke philosophie in de vormen der oude dogmatiek. Hij zelf verklaart, veel aan die Geloofsleer verschuldigd te wezen. De leerling van BENGEL, onder diens leiding uit de School van STORR voortgekomen, was tot de orde der Schleiermachersche theologen overgegaan. Toch heeft zulks hem niet gebaat voor het eigenlijke onderwerp zijner Symbolik und Mythologie. Daarbij is de religionsphilosoof den geschiedvorscher te sterk geweest. Zijn voorgevoel — waarvan wij hem in de Voorrede hoorden gewagen — van den innerlijken samenhang tusschen alle groote verschijnselen op het gebied des menschelijken levens en geestes, heeft hem blind gemaakt voor het werkelijke verschil in de cultuur der verschillende volken. Naar het voorbeeld van CREUZER, brengt hij steeds de verst van elkander verwijderde, maar toevallig op elkander gelijkende verschijnselen, tot een gemeenschappelijken oorsprong terug. Aan vergelijkende taalstudie — toen ook nog in hare eerste beginselen —

denkt hij niet. Kortom: in weerwil van de groote geleerdheid, die aan dit werk zekere blijvende waarde verzekert, meenen wij het, om zijn standpunt en methode, verouderd te mogen noemen.

Bij zijn wetenschappelijk onderzoek van het Heidendom, zocht onze theoloog vervolgens ook voor het Jodendom een bepaalde plaats te vinden in den algemeenen historischen samenhang der bestaande godsdiensten. Maar te midden van dezen nieuwen arbeid ontving hij zijne benoeming aan de hoogeschool te Tubingen, en deswege verplicht er een einde aan te maken, heeft hij er de geleerde wereld niets van te zien gegeven dan twee opstellen, het eene over: die ursprüngliche Bedeutung des Passahfestes und des Beschneidungsritus; het andere over: der hebräische Sabbath und die Nationalfeste des mosaïschen Cultus.[43] Uit hetgeen BAUR hier levert zullen wij het meest belangrijke samenvoegen in breede stellingen, die de innerlijke waarde van het geheel duidelijk doen uitkomen.

Wat het eerste betreft: 1. Het Mozaïsche verhaal omtrent den oorsprong van het Paaschfeest kan niet als zuiver-historisch beschouwd worden; het feest moet door middel van vergelijkende geschiedenis der godsdiensten verklaard worden. 2. Om de beteekenis van het Paaschfeest te leeren begrijpen, moet men vooral het oog vestigen op den offerbok, vergeleken met de plaats die de bok in de mythen der oudheid en in den godsdienst der Egyptenaren inneemt. 3. De verbinding van HERMES met de maan, in

het voorjaar, als de zon in het teeken van den Bok staat, geeft der natuur nieuwe vruchtbaarheid en levenskracht. Met zulke eigenaardige voorstellingen der oude volken schijnt in verband te staan, dat de oude Hebreeën hun Paaschfeest vierden in de maand Nisan, bij volle maan. 4. Het verdient de aandacht, dat de Mozaïsche oorkonde de instelling van het Paaschfeest onmiddellijk vereenigt met de heiliging der eerstgeboorte. De reden hiervoor lag in het begrip van eene, door den dood bedreigde, levensontwikkeling. Zal het leven zich behoorlijk kunnen ontwikkelen, dan moet aan het recht van den dood op het leven voldaan worden, door een offer. Nu viel het Paaschfeest in den lentetijd, het begin van een nieuw tijdperk des levens. Met den ouden tijd moest ook de oude schuld voorbij zijn. De mensch moet, naar het voorbeeld der natuur, gereinigd en geheiligd den nieuwen tijd ingaan, en daarom ook met daden erkennen, dat zonder een ten doode gewijd offer geen nieuw leven zich kan ontwikkelen. In deze zienswijze deelden alle oude volken. De dood moest nu een offer hebben, als voorwaarde van een nieuwen jaarlijkschen zegen. Wat bij de Hebreeën aan het paaschlam geschiedde, gold als plaatsvervangend middel voor hetgeen van den mensch geëischt werd. Het bloed aan den deurpost strekte ten bewijze, dat aan de wet der heiliging van de eerstgeboorte voldaan was. En omdat zulks telken jare geschieden moest, moest het ook geschieden door een éénjarig lam. 5. Het paaschoffer was een familiezaak, een zoen- en dankoffer, dat den mensch voor zijn eigen bewustzijn in de rechte

betrekking met God bracht en alle zegeningen des familielevens medebracht. 6. De voorname beteekenis van het Paaschfeest bestond hierin, dat de mensch zich jaarlijks opnieuw aan God moest heiligen en zich reinigen van de oude schuld. Daarom moest de tijd der feestviering, ondanks de opwekkende zijde van het feest zelf, wegens de vernietiging der oude schuld, een tijd van boete en ootmoed voor God zijn, een feest der ongezuurde brooden, gelijksoortig met de feesten van onthouding bij de oude volken. 7. De uitrusting der Hebreën bij het eten van het paaschlam laat zich vergelijken met de uitrusting, waarin de Romeinen hunne lustra vierden op het veld van Mars. 8. Het bloedige paaschoffer had zeker onder Israël aanleiding gegeven tot de gewoonte, ter dood veroordeelde misdadigers bij gelegenheid van dat feest te vonnissen. 9. De instelling der besnijdenis viel samen met den zin en de strekking van het Paaschfeest. Wat het Paschen was voor het familieleven, was de besnijdenis voor den bijzonderen persoon. De besnijdenis was het teeken eener gemeenschap, wier leden, van het bewustzijn eener natuurlijke erfschuld jegens God verlost, den staat eener innige en heilige betrekking met God waren ingetreden. De onbesnedene stond nog onder de macht des doods, had nog geen recht op het leven, waarvoor hij eerst een wettigen losprijs betalen moest.

Wat het tweede betreft: 1. Om den godsdienstigen zin, dien Israël aan de tijden van rust hechtte, wèl te verstaan, moeten de algemeene geschiedenis van den godsdienst

te hulp geroepen en de verwante denkbeelden bij andere volken der oudheid vergeleken worden. 2. De Hebreeuwsche Sabbatdag was dezelfde, dien de Romeinen den Saturnusdag noemden. 3. Bij de Romeinen was SATURNUS de god der vrijheid en gelijkheid, de god van het zalige leven der gouden eeuw en de genius der planeet Saturnus in de uiterste sfeer van het zonnestelsel. Ditzelfde was, na aftrek van de symbolische beschouwing der planetensfeer, het hoofddenkbeeld van de Sabbatsviering, ook van het Sabbats- en Jubeljaar. Aan de Sabbatsviering in het algemeen ligt het denkbeeld ten grondslag van een zaligen toestand, die elken aardschen nood doet eindigen en een gelijkheid onder de menschen doet wederkeeren, waarvan het gewone leven met zijne verscheidenheid van menschelijke betrekkingen de blijken niet draagt. 4. Met de rangschikking der planeten, die ook PYTHAGORAS volgde, en waarin de zon de vierde plaats innam, komt de Mozaïsche wereldformeering in zoover overeen, als ook zij de zon op den vierden dag laat ontstaan. 5. De Joodsche heiligheid van het zevental moet uit de getallen-symboliek der Egyptenaren en Pythagoreërs verklaard worden. MOZES heeft veel aan de Egyptenaren ontleend. Maar wat in Egypte priesterzaak was, werd onder Israël volkszaak; wat dáár een speculatief belang had, werd hier practisch-godsdienstig. 6. De goddelijke rust op den zevenden dag is het op zich zelf rustende onbewogen goddelijke zijn, zooals dit staat tegenover het bewogen zijn der geschapen eindige wereld. 7. Het bazuingeschal was, in de godsdienstige

symboliek van den Mozaïschen eeredienst, bij bijzonder gewichtige gelegenheden het teeken, dat de oude tijd was voorbijgegaan en een nieuwe aanving, een tijd waarin een nieuwe orde van zaken het licht zag en de strijd der eindige wereld zich in de zalige rust der Godheid oploste.

Beide opstellen maken door hunnen inhoud den indruk van groote geleerdheid, waardoor ze altijd lezenswaardig blijven. Ik twijfel evenwel, of Baur de raadselen dier godsdienstige instellingen van Israël geraden heeft; in geen geval heeft hij daarvoor, naar de eischen van onzen tijd, met het rechte kalf geploegd. Geen inachtneming van het onderscheid tusschen afzonderlijke menschengroepen, of dusgenoemde rassen, met hunne bijzondere karaktertrekken ook van godsdienstigen aard; geen blik op het, vóór de ballingschap, meer in zich zelf besloten beloop van Israël's godsdienstige ontwikkeling; geen gedachte aan wetenschappelijke beoefening der Israëlietische literatuur, aan historisch-critische bronnenstudie. Overal sporen van subjectieve verklaring of dusgenoemd inleggen, in plaats van objectieve behandeling der zaken of werkelijk uitleggen. Overal een tastbare zucht tot combineeren, een streven om lijnen van vergelijking en overeenkomst te trekken, en daarbinnen alles samen te koppelen, wat er zich op eenigerlei wijze toe leende.[44] Stond Baur toen, met zulk eene methode, niet buiten zijnen tijd, juist daarom zou hij met zulke studiën niet veel proefhoudende nieuwe gezichtspunten voor de geschiedenis van den godsdienst geopend hebben.

Baur koesterde oorspronkelijk het voornemen, met het Jodendom geregeld voort te gaan, om later met het Christendom te besluiten; maar zijne benoeming aan de Tubingsche hoogeschool veroorzaakte, dat hij zich onverwijld tot de wetenschappelijke behandeling van het Christendom verplicht zag.[45] Trouwens, wat hem alzoo in de volvoering van zijn voornemen belemmerde, werkte mede tot zijn wetenschappelijken vooruitgang: want eerst in zijne nieuwe betrekking is hij de vertegenwoordiger van een nieuwe richting op theologisch gebied geworden; eerst met zijne werkzaamheid als Tubingsch hoogleeraar betrad hij de baan, waarlangs wij hem voornamelijk hebben te volgen.

II.

HET PUNT VAN UITGANG VOOR BAUR'S NIEUWE THEOLOGISCHE STUDIËN.

Blijkens de uitkomst hebben de heeren Süskind en Flatt zich in hun oordeel over Baur uit Blaubeuren vergist. Rekenden zij zijne gevoelens wel op zich zelve gevaarlijk, maar niet voor de vakken die hij te Tubingen onderwijzen moest, juist dáár vond hij ruime stof om die gevoelens verder te ontwikkelen en uit te breiden. Als hoogleeraar in de historische theologie kwam hij op zijn rechte plaats, om datgene, wat bij hem innerlijk reeds wortel geschoten en stam gemaakt had, ook tot vollen wasdom te brengen. Hiervan gaf hij in 1831 eene merkwaardige proeve, die, als de eerste vrucht van zijne nieuwe werkzaamheid, bijkans geheel den gang van zijne volgende studiën bepaalde. Toen eerst zette hij vasten voet op de wetenschappelijke baan, die hij voortaan zou bewandelen,

en die hem zou voeren tot de hoogte waarop hij in de theologische wereld staat.

Doch wij willen de geschiedenis zijner Tubingsche werkzaamheid niet vooruitloopen. Laat ons zien, in welke verhouding hij zich reeds door hare eerste vrucht geplaatst zag, tot den tijd waarin hij daarmede optrad.

De toenmalige Theologen toonden zich, bij al hunne geschillen, vrij eenstemmig in het koesteren van hooge gedachten omtrent het oudste Christendom. Op dit punt gaf de Rationalist den Supranaturalist niets gewonnen. Zelfs de meesten der Engelsche Deisten, uit de vorige eeuw, deden hulde aan de geschiedenis der eerste Christeneeuw als een idylle der zuiverste onschuld en eendracht. Deze beschouwing der zaak was een heerschend geloofsartikel geworden. De eerste gemeente leefde in de schatting der Christenen voort als een ideaal, door de overlevering van geslacht tot geslacht voortgeplant. De kracht dier overlevering, waardoor zij zich met gezag van waarheid wist staande te houden, lag niet eenvoudig in het eigenaardige zwak des menschen, alles eerwaardig en heilig te achten wat de wijding der jaren draagt, maar in de historische getuigenis van een boek, dat steeds als het echte gedenkschrift van de eerste jeugd der Christelijke kerk bleef gelden, de Handelingen der Apostelen. Daar staat tweemaal (II: 44; IV: 32) te lezen, hoe allen die geloofden bijeen waren met één hart en één ziel, en hoe er genade was over allen, zoodat er dagelijks tot de gemeente werden toegebracht, die zalig werden. Staat daar ook te lezen van

murmureering der Griekschen tegen de Hebreeuwschen, omdat hunne weduwen in de dagelijksche bediening verzuimd werden, tevens volgt het bericht van de afdoende maatregelen, waardoor die murmureering gesust werd; — ook van twisten door Paulus en Barnabas gevoerd tegen sommigen uit Judea, die van de Christenen uit de Heidenen de besnijdenis eischten, tevens volgt het verhaal van de groote vergadering waarop deze twisten tot aller genoegen bijgelegd werden; — ook van geschil tusschen Paulus en Barnabas over den persoon, die hen op hunne apostolische reis zou vergezellen, dit geschil was iets geheel persoonlijks en liet met de scheiding der beide reisgenooten geen spoor meer achter. Dergelijke vlekjes op het beeld der eerste gemeente, uit de natuurlijke zwakheid des menschen ontstaan, beleedigden daarom den Heiligen Geest nog niet; het waren wolkjes, die kleiner of grooter de heldere zon voor een oogenblik verduisterden, maar de rust der broederlijke samenwoning volstrekt niet verstoorden. Blijkt het overigens, vooral uit de brieven van Paulus, dat in vele gemeenten ook kaf onder het koren te voorschijn kwam, ook onkruid te midden der tarwe, hetzij in leer of in leven of in beide te gelijk, toch bevatten dezelfde brieven weer de sprekendste bewijzen van den heiligenden en reinigenden invloed, dien de ernstige apostolische vermaning onder zulke omstandigheden uitoefende. De Rationalist, die met de Kerk niet wilde breken, noch alle kerkelijk gevoel had verloren, mocht de critische aanmatiging van het gezond verstand ver drijven: voor het

voetstuk, waarop de eerste gemeente zich verhief, legde hij eerbiedig de wapenen zijner critiek neder. Heiligschennis wilde hij niet plegen. Hij zocht slechts binnen de macht zijner rede te brengen wat hare perken te buiten ging; maar daarbuiten lag niet, dat de eerste gemeente een uitnemend voorbeeld was, een licht der wereld, dat schijnende onder de menschen krachtig tot de verheerlijking des Hemelschen Vaders medewerkte: zoo eerst liet de inwendige voorspoed des Christendoms, ondanks allen uitwendigen tegenspoed in de eerste eeuwen, zich duidelijk verklaren. Daarom, al geloofde hij niet met den ouden HEGESIPPUS, dat de Kerk tot het begin der tweede eeuw bij eene reine, ongerepte jonkvrouw vergeleken kon worden, al wist hij dit beter uit haar eigen historisch gedenkschrift, toch waardeerde hij haar als een ideaal, toch geloofde hij aan haren geloofsadel. Dit geloof beheerschte ook geheel de protestantsche kerk. Krachtens haar protestantsch karakter kenmerkte zij zich door het streven, om den Christen terug te voeren tot de heerlijkheid van het apostolische Christendom, waaraan het Roomsch-Catholicisme hem onttrokken had. SCHLEIERMACHER mocht haar de opmerking maken, dat de apostolische eeuw niet terug te roepen is, deels omdat wij onze eigenaardige dogmatische voorstellingen niet kunnen laten varen, deels omdat wij de verhouding der eerste gemeente tot het Joden- en Heidendom niet kunnen herstellen, zoomin als de toenmalige staatkundige onverschilligheid:[46] door deze, historisch juiste, opmerking liet zij zich nogtans niet gezeggen. Zij wilde enkel volhardende

zijn in de leer der Apostelen, en afgezien van volksbetrekking en staatkundige praktijken, trachtte zij, te vuriger hoe meer zij zich van haar doel verwijderd zag, het Christendom in zijn oorspronkelijken staat van rechtheid te evenaren. Zij wilde niets minder zijn dan het uitgedrukte beeld van den geest des Meesters, kweekplaats van den zuiversten godsdienst, met leeraren geheel aan den dienst van Christus tot heil der gemeente gewijd, en met leden zóó rijk aan deugden, zóó met hun leven en streven op het Goddelijke gericht, dat zij hunne dagen op aarde volkomen als een voorbereiding voor den hemel besteedden. Hierin bestond het levensdogme der protestantsche kerk. Zulk een historisch model-Christendom was niet de schepping van een sentimenteelen hartstocht, die dweept met een paradijs uit den voortijd om dit heel gevoelvol als een verloren zaak te beweenen, maar de weerglans van het ideaal dat onze Kerk omdroeg in haar hart, het bewijs van haren dorst naar dat ideaal waarmee de geest van Christus haar bezielde. Daarom was dat Christendom de genius die haar vooruitdreef naar het Eden harer roeping en bestemming. Het was de vleesch-geworden ziel van hare levenspoëzie; eene poëzie niet zonder weemoed, als de tolk van onbevredigd verlangen naar de eeuw van het Godsrijk, waarin de goedertierenheid en waarheid elkander ontmoeten, gerechtigheid en vrede elkander kussen zullen, en men nergens leed zal doen noch verderven in de gansche wereld van Gods heiligheid. En deze poëzie vond weerklank bij alle theologen, bij Rationalisten en Supranatura-

listen zonder onderscheid. De zaak was en werd nog niet historisch-critisch onderzocht. Allen eerden het Christendom, hoewel in verschillenden zin, als een bijzonder werk Gods; en van zulk een werk geloofde men gaarne, dat het zijne innerlijke heerlijkheid, in haar eersten frisschen gloed, ook aanstonds zichtbaar ten toon spreidde. Zoo leefde het dogme van de eerste Christengemeente voort met dezelfde profetische beteekenis voor de Christenheid, als het dogme van den Paradijsmensch voor de menschheid.

Reeds in de achttiende eeuw lieten zich stemmen hooren, die den toestand der eerste Christengemeente geheel anders voorstelden. Eerst een stem van het Engelsche Deïsme, in een geschrift van Thom. Morgan († 1743). Volgens hem openbaarde de leer van Christus, in den geest van den natuurlijken godsdienst, de ware kennis van God, van de zedelijke plichten, en van de onsterfelijkheid. De Christelijke openbaring was blijkbaar een onmiddellijk werk van God zelven; want bij vergelijking van andere godsdiensten is het overal duister, waar het licht des Evangelies niet schijnt. De zuiverste, krachtigste, ja eenige vertegenwoordiger van het echte Christendom is Paulus, de koene en dappere pleitbezorger der rede, de vijand van bijgeloof en bekrompenheid. Zijne werkzaamheid werd echter ondermijnd en overvleugeld door de Jodenchristenen, die het Christendom zelf weer in den zin der Joodsche vooroordeelen opvatten, en van wie de meeste schriften des N. Testaments afkomstig zijn. Onder de vervolgingen tegen de Christenen hebben Joden- en Heidenchris-

tenen zich tot een algemeene Christelijke kerk bijeengeschaard, waarbinnen allengs een gewetenbeheerschende hierarchie ontstond. [47] — Voorts een stem van rationalistisch scepticisme, die van den Duitschen theoloog Joh. Sal. Semler († 1791). Voor hem vormde de leer van Jezus en de Apostelen, zooals ze in de schriften des N. Testaments vervat is, geenszins een vast en afgerond geheel, waarbij men zich bepalen kan als het zekere richtsnoer, dat de geheele ontwikkeling der Christelijke kerk regelt. Hij plaatste de oorspronkelijke tegenstelling van Joden- en Heidenchristenen op den voorgrond, als een zoodanige die aan beide zijden haar eigen heilige schriften had en in de geschiedenis van Petrus en Paulus hare uitdrukking heeft gevonden. Volgens hem bracht alleen de partij der vereeniging, die de bestaande verdeeldheid zocht op te heffen, den tegenwoordigen Canon langzamerhand tot stand, zeker niet vóór het einde der tweede eeuw. Dientengevolge ontrukte hij aan de eerste gemeente de gloriekroon van het martelaarschap, en bestreed hij de meening, dat die gemeente voor alle tijden een ideaal van Christelijk geloof en leven zou geweest zijn, als een oud vooroordeel. [48] — Eerst in onze eeuw werd over hetzelfde onderwerp een stem van historische critiek gehoord, die van F. C. Baur.

Wij staan nu aan het begin van Baur's nieuwe theologische studiën. Intusschen moeten wij het aangegeven jaarcijfer, 1831, niet te streng nemen, alsof hij zelf toen eerst met die studiën een begin maakte; want het tegen-

deel is waar. Reeds een jaar te voren, 1830, wees hij, in een opstel over het γλώσσαις λαλεῖν, [49] op het bestaan eener Petrinische partij binnen den kring der Corinthische gemeente, die waarschijnlijk het op zich zelf geenszins verwerpelijke spreken met tongen met een gemaaktheid en vertooning beoefende, waartegen Paulus in 1 Cor. XIV waarschuwt. Maar verder dan deze aanwijzing ging Baur toen nog niet. Weldra zou hem over den omvang en de werking van het partijwezen in de eerste Christengemeenten een nieuw licht opgaan, dat een bepaalde richting aan zijn volgend onderzoek moest geven.

Sedert zijne komst te Tubingen, hield Baur voorlezingen over de Brieven aan de Corinthiërs. Terwijl hij den inhoud dezer brieven exegetisch ontvouwde, deden zij hem een nieuwen blik slaan in den toestand van de Corinthische gemeente, ja, van het geheele toenmalige Christendom. Ernstig onderzoek naar de partijen, waarvan in den eersten brief sprake is, leidde hem tot de ontdekking, dat die partijgeschillen veel meer beteekenden, veel dieper in het leven der gemeente wortelden, dan men tot heden geloofde; en zijne ontdekking deelde hij mede in 1831, in een opstel over: der Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche. Hij begint daar met de opmerking, dat de brieven van Paulus aan de Corinthiërs, veel meer dan eenig ander geschrift des N. Testaments, ons midden in het eerste ontwikkelingstijdperk eener Chris-

telijke gemeente verplaatsen en ons een helder inzicht geven in de omstandigheden waaronder het nieuwe Christelijke leven zich naar zijnen aard ontwikkelen moest. De veelsoortige bestanddeelen, die overal in den schoot der jeugdige gemeenten de kiem legden van een steeds dieper ingrijpende, eerst langzamerhand op te lossen tegenstrijdigheid, moesten juist hier, waar de natuurlijke levendigheid en de partijzucht der Grieksche natie zich ook aan het Christendom te goed deden, zooveel te meer tot een geheel nieuwe eigenaardige vorming van het Christelijke leven samenwerken. Nu bestond de Corinthische gemeente grootendeels uit Heidenchristenen, schoon er ook, gelijk uit de partijnamen in 1 Cor. I: 12 blijkt, zulke leden niet ontbraken, die óf uit het Jodendom overgekomen, óf met Joodsche begrippen en vooroordeelen behept waren. Zonder twijfel sloten zich de Heidenchristenen aan Paulus en Apollos aan, de Jodenchristenen aan Petrus: maar hoe ontstond de Christuspartij?

Tot deze vraag gekomen, onderzoekt Baur de verklaring door Storr en Eichhorn van de zaak gegeven. Volgens Storr noemde de Christuspartij zich alzoo, omdat zij Jacobus, den broeder des Heeren, als haar hoofd aanhing en door hem in een nauwere betrekking met Christus meende te staan. Op deze betrekking zou dan Paulus zinspelen, als hij 2 Cor. V: 16 van "een kennen van Christus naar het vleesch" spreekt; en daarin zou ook de reden liggen, waarom de apostel 1 Cor. IX: 5 "de broeders des Heeren" van de andere Apostelen in het

algemeen en van PETRUS in het bijzonder onderscheidt, en waarom hij weer, in 2 Cor. XV : 7, JACOBUS afzonderlijk na PETRUS noemt. BAUR echter ziet niet in, dat de twee laatste plaatsen iets voor een nadere betrekking tusschen JACOBUS en de Corinthische gemeente bewijzen, en evenmin kan hij de eerste plaats in den zin van een vleeschelijke verwantschap met CHRISTUS verstaan. Daarbij zou hij niet weten, waarom de Christuspartij zich in dat geval niet eveneens naar JACOBUS noemde, als de anderen naar PAULUS, APOLLOS en CEPHAS. Ook mocht dan voor de uitdrukking "ik van CHRISTUS" (1 Cor. I : 12) eer verwacht worden: "ik des Heeren," daar JACOBUS letterlijk "de broeder des Heeren" heet. Dus — zoo besluit BAUR dit gedeelte van zijn onderzoek — in den hier gebruikten naam van CHRISTUS ligt een denkbeeld, dat geheel iets anders uitdrukt dan zekere persoonlijke verwantschap met JEZUS.

Volgens EICHHORN vormde de Christuspartij een kring van onzijdigen, die zich noch aan PAULUS, noch aan APOLLOS, noch aan PETRUS hielden, maar aan CHRISTUS. En met dezen naam noemden zij zich, omdat zij geen bepaald sektehoofd hadden, maar zich beriepen op een schriftelijk onderwijs, hetwelk zij uit de opgeschreven reden van JEZUS tot een oorspronkelijk Evangelie omwerkten. Zonder de hypothese van een oorspronkelijk Evangelie voor zijne rekening te nemen, heeft POTT de meening van EICHHORN zoeken te bevestigen door vergelijking van 1 Cor. III : 21—23. Als de apostel daar zegt: "Alles is het uwe, hetzij PAULUS, hetzij APOLLOS, hetzij CEPHAS, doch gij zijt van CHRISTUS,"

dan zal men zijne bedoeling aldus moeten verstaan, dat hij de gevoelens der Christuspartij billijkt, en dan zal de bron, waaruit deze partij hare Christelijke gevoelens putte, juist het onderwijs van het hier genoemde apostolische driemanschap geweest zijn. Dan wil PAULUS de Christuspartij doen uitkomen als volgeling van de leer der ware leeraren, terwijl zij zich, om allen schijn van sektegeest te vermijden, niet naar die leeraren, maar rechtstreeks naar CHRISTUS zal genoemd hebben. Maar, brengt BAUR hiertegen in, de samenhang van PAULUS' gedachten verbiedt volstrekt zijne woorden te dier plaatse in dezen zin te verstaan, alsof de Corinthiërs zich al het mogelijke tot volmaking van hun inzicht in het Christendom moesten ten nutte maken, zich door alle leeraren zonder onderscheid moesten laten onderrichten. Integendeel bedoelt PAULUS: alles heeft betrekking op u zelven, d. i. alle Christelijke leeraren zijn slechts bestemd tot uwen dienst, maar gij staat in betrekking met CHRISTUS, en CHRISTUS in betrekking met God. Zweert daarom niet bij menschen, ook niet bij uwe leeraren, maar ziet hooger op tot CHRISTUS als het eenig wettige beginsel van uw godsdienstig leven, gelijk hij zijn hoogste levensbeginsel alleen in God had. — BAUR ontkent het recht, om 1 Cor. I : 12 en III : 22 uit en door elkander te verklaren, daar beide plaatsen in bedoeling verschillen. Op de eerstgenoemde gelden de woorden „ik van CHRISTUS" een werkelijke sekte. Bestond deze nu, gelijk EICHHORN wilde, uit onzijdigen, zoo komen die onzijdigen hier als sekte voor, d. i. gelijk NEANDER het

gevoelen van EICHHORN wijzigde, als een sekte die zich een eigen denkbeeld van CHRISTUS en Christendom schiep, en zich nu als de ware Christenen onafhankelijk wilde maken van de echte getuigen des Evangelies. Maar, merkt BAUR aan, om zulk een eigen Christus te hebben, moesten zij zich voor de wettigheid van hun standpunt op het een of ander Christelijke gezag kunnen beroepen. Dus, de Christuspartij was óf geen sekte, wat in strijd is met de lijn waarop PAULUS haar plaatst, óf zij was een sekte, wier karakter en geest door de besproken meeningen nog niet in het licht treden.

BAUR hecht groot gewicht aan de opmerking van J. E. CHR. SCHMIDT, dat te Corinthe eigenlijk maar twee partijen moeten geteld worden: de eene, van Paulinisten en Apollonisten te zamen; de andere, desgelijks van Petrinisten en Christusmannen. Want uit de bekende onderlinge verhouding tusschen PAULUS, als Heiden-, en PETRUS, als Joden-apostel, laat zich zeer goed begrijpen, dat de Paulinisten en Petrinisten in elk geval de twee hoofdpartijen in de oudste Christelijke kerk uitmaakten. En tusschen de Paulinisten en Apollonisten heeft, evenmin als tusschen de Petrinisten en Christusmannen, een wezenlijk, dogmatisch onderscheid bestaan, al bestonden ze uitwendig naast elkander. In 1 Cor. I: 12 hoopt PAULUS slechts de bekende partijnamen opeen, om daardoor van den heerschenden sektegeest in de Corinthische gemeente een te sterker indruk te geven. Nu blijft slechts de vraag over: welk hoofdverschil de Paulinisten en Petrinisten als partij

en tegenpartij kenmerkte? Gewoonlijk neemt men aan, dat de laatstgenoemden, als mannen van een streng Joodschgezind karakter, te Corinthe de Paulinische leer der vrijheid tegenover de Mozaïsche wet bestreden. Maar de apostel geeft in zijne brieven geen aanleiding, om zijne tegenstanders aldaar juist uit dit oogpunt te beschouwen. Om deze reden heeft men, in verband met 1 Cor. XV, gemeend, in die Joodschgezinde Christenen heimelijke Sadduceërs te moeten zien. Maar dan blijkt weer niet, dat de loochening van de opstanding onder de leden der Corinthische gemeente iets met de Petrus- en Christus-partij te maken had. Integendeel. Zij, die zich, overeenkomstig de toenmalige materialistische denkwijze of Epicuristische levensbeschouwing der Grieken en Romeinen, in het leerstuk der opstanding niet konden vinden, waren Heidenchristenen. Ook moet men hier niet denken aan Christenen, die vroeger tot de Sadduceërs behoord hadden en nu hunne oude gevoelens met het Christendom wilden verbinden; want van zulk eene poging weet de geschiedenis niet het minste. SCHMIDT stelt het zwaartepunt van het verschil tusschen beide partijen in de aanmatiging der Jodenchristenen, alsof zij, met uitsluiting van de Heidenchristenen, de Christenen bij uitnemendheid waren, en onderstelt dan op dezen grond, bij wettige gevolgtrekking, de eenheid van de Petrinisten en de Christusmannen. Maar toch zouden zij met zulk eene buitensporige aanmatiging, in een meerendeels Heidenchristelijke gemeente, nooit zooveel partijgewicht verkregen hebben, indien zij niet nog iets

anders in de schaal hadden gelegd dan de leer, dat de Christus, de Messias, aan de Joden beloofd en het eerst om hunnentwil in de wereld gezonden was. Wat mag dit andere geweest zijn?

Wat de Corinthische tegenstanders van Paulus eigenlijk te zeggen hadden, moet men uit den inhoud der brieven kunnen opmaken. En werkelijk ligt daar voor de hand, dat genen hem niet als echt en wettig apostel erkennen wilden, omdat hij niet in denzelfden zin, als de overige apostelen, van Christus was, niet in dezelfde persoonlijke verbintenis met Jezus, tijdens diens leven op aarde, verkeerd had. Aan dezen partijtwist had Petrus persoonlijk geen deel, naardien hij niet te Corinthe is gekomen; maar zij, die zich daarbij aan het roer zetten, waren rondreizende valsche apostelen, verscholen achter den naam van Petrus. Deze valsche apostelen wilden voor echte gehouden worden, zulken die van Christus waren. De Joodschgezinde ijver voor de wet mocht de ware oorzaak van hun drijven zijn, maar aangezien zij met dien ijver weinig bij een overwegend Heidenchristelijke gemeente konden uitrichten, vielen zij de apostolische waardigheid van Paulus aan, om zijn invloed tegenover den hunnen te ontzenuwen. Zoo vormden de Petrinisten en de Christusmannen dezelfde partij — Petrinisten, omdat Petrus de opperste der Jodenapostelen was; Christusmannen, omdat zij een bijzondere, door uitwendige omstandigheden bepaalde betrekking met Christus als het noodzakelijke vereischte voor het apostolische gezag beschouwden. Zij, de echte

leden van CHRISTUS; PAULUS, een indringer in den apostelkring.

Als nu BAUR, met den eersten brief aan de Corinthiërs vóór zich, zijn oordeel over de eigenlijke grieve der Joodschgezinde partij tegen PAULUS in het licht van eenige teksten heeft geplaatst — zooals Hfdst. IV : 1: „Alzoo houde ons een ieder mensch als dienaars van CHRISTUS"; IX: 1: „Ben ik niet een apostel? Heb ik niet JEZUS CHRISTUS onzen Heer gezien?"; XV: 9—11: „Ik ben de minste van de apostelen. Maar ik heb overvloediger gearbeid dan zij allen. Hetzij dan ik, hetzij zij, alzoo prediken wij", enz. — gaat hij voort met den tweeden brief, waar de strijd, dien PAULUS te voeren had, nog scherper uitkomt. Het eerst staat hij stil bij de uitdrukking in V : 16: „CHRISTUS kennen naar het vleesch." Het woord vleesch moet hier, om het verband van zaken, stellig iets beteekenen, wat naar een bijzondere zienswijze de vereeniging met CHRISTUS helpt tot stand brengen; want de apostel had even te voren de hoofdgedachte uitgesproken, „dat allen, voor wie CHRISTUS gestorven is, hem ook toebehooren." Vleesch beteekent hier het persoonlijke leven, in zoover dit bepaald is door natuurlijke afstamming en nationaliteit; en daar het hier tegenover het nieuwe door CHRISTUS verwekte leven staat, zoo beteekent het nog nader een richting des geestes, die, slechts door het zinnelijke bestuurd, in den kring der oude overlevering besloten bleef, de richting van den ouden mensch. PAULUS wil zeggen: „Sedert ik voor CHRISTUS, die voor mij gestorven is, ben beginnen te leven,

weet ik niet meer van uitwendige betrekkingen die de richting mijns geestes zouden bepalen, maar heb ik alle gemeenschap met het Jodendom, alles wat ik door geboorte en dus naar den vleesche was, vaarwel gezegd." Met den Christus naar het vleesch kan hij niet de aardsche verschijning van JEZUS bedoelen, wier gewicht hij nergens ontkent, maar alleen den Messias van het Jodendom. Hij zinspeelt zijdelings op zijne tegenstanders, die zich in den Joodschen geest, wegens uitwendige betrekkingen van persoonlijk verkeer en anderszins, van Christus noemden. Volgens hem lag de hoofdzaak, waartoe het "zijn van CHRISTUS" moet beperkt worden, niet in de aardsche en nationale verschijning van JEZUS, maar in zijnen dood, voor zoover in den dood het oude leven vergaat en een nieuw begint. Wat den Joodsch-nationalen Christus en den Christus van het Christelijke bewustzijn onderscheidt, is juist het lijden en sterven, de hooge beteekenis van den kruisdood, die het middelpunt van het Paulinische leerstelsel uitmaakt. De dood van CHRISTUS is hem het groote keerpunt, waarin diens heerlijkheid aan het licht kwam, waarin het oude voorbijgegaan en alles nieuw geworden is. Eerst van de betrekking met dezen verheerlijkten CHRISTUS hangt het zijn van Christus af; en gelijk hij dezen CHRISTUS had gezien, zoo had hij recht, zich met de getuigen van JEZUS' opstanding gelijk te stellen.

Ook in 2 Cor. X: 7 — waar wij lezen: "Ziet gij aan wat voor oogen is? Indien iemand bij zich zelven betrouwt

dat hij van CHRISTUS is, die denke dit wederom uit zich zelven, dat gelijkerwijs hij van CHRISTUS is, alzoo wij ook van CHRISTUS zijn" — kant PAULUS zich niet tegen een afzonderlijke Christuspartij, maar tegen zijne wederpartijders in het algemeen, voor zooveel zij in een nauw verkeer met JEZUS of met den oppersten apostel PETRUS roemden en in dat uitwendige voorrecht het kenmerk van de echte gemeenschap met CHRISTUS stelden. En dat zij tot dezelfde klasse als de Petrinisten en de geheele Joodschgezinde kring behoorden, blijkt uit Hfdst. XI : 5, waar PAULUS de "uitnemendste apostelen", de Jodenapostelen PETRUS, JACOBUS en JOHANNES, vermeldt. Uit den samenhang van het geheele 11de Hfdst. kan men zien, dat de toongevers in het Corinthische partijgeschil, terwijl zij PAULUS als apostel verloochenden, zich ook de verdienste aanmatigden van de eigenlijke grondleggers der Corinthische gemeente te zijn, ofschoon zij na PAULUS aldaar gekomen waren. Desgelijks lijdt het geen twijfel, of zij waren Joden van geboorte, van echt-Israëlietischen bloede, leden der Christuspartij, die op het gezag van PETRUS steunden, en nu, behalve echte Israëlieten, ook de echte dienaren van CHRISTUS wilden zijn. — Verder zet PAULUS de handhaving van zijne apostolische waardigheid voort in Hfdst. XII, waar hij zich beroept op een feit uit het begin van zijn apostolisch leven, dat ook hij, in een toestand van onbeschrijfelijke verrukking, den Heer persoonlijk gezien en gehoord had. [50]

Dezelfde soort van tegenstanders, die PAULUS te Co-

rinthe ontmoette, vinden wij elders in zijne brieven terug. Onder anderen ziet Philipp. III: 2 vlgg. — destijds derhalve voor Baur nog een brief van den apostel — duidelijk op dwaalleeraren, die, Christenen zijnde, nogtans gehecht bleven aan de inachtneming van besnijdenis en zooveel Joodsche instellingen meer. En in den Brief aan de Galaten worden dezulken met nadruk bestreden, die, in gewijzigden vorm naar gewijzigde omstandigheden, met dezelfde vijandige aanmatiging tegen Paulus optraden, als te Corinthe. Deze partij kon in Galatië strenger dan elders het Jodendom met zijne instellingen als den eenigen weg tot den Christuszegen handhaven, omdat dáár, evenals in geheel vóór-Azië, een aanzienlijk getal Joden en Jodenchristenen huisvestte. Tevens liet zij het niet aan rechtstreeksche aanvallen op het apostolische gezag van Paulus ontbreken, zoodat hij zich op twee punten moest verdedigen: de wezenlijke waarde van het Christendom, dat hij predikte, en het persoonlijke recht, waarmee hij het predikte. Vandaar in Hfdst. I zijn beroep op de goddelijke openbaring, zooals hij die zonder tusschenkomst van menschen had ontvangen en opgevolgd, en in Hfdst. II zijn verhaal van de broederlijke erkenning, die hij van de zijde der Jeruzalemsche zuilen-apostelen had genoten.

Dat de geest dier partij Paulus overleefde en zeer lang bleef nawerken, blijkt uit den afkeer, dien nog de latere Ebionieten voor zijne nagedachtenis en schriften koesterden. Zij beweerden zelfs bijzonderheden uit zijn leven te ken-

nen, die zijn karakter in een allerongunstigst licht plaatsten, bij voorbeeld: dat hij van geboorte geen Jood was, maar een Griek, en dus als Jood een proseliet uit de Heidenen, en dat zijne latere vijandige gezindheid tegen het Jodendom voortsproot uit wrevel, omdat hij een dochter van den hoogepriester, op wie hij te Jeruzalem verliefd geraakt en ter wille van wie hij Jood geworden was, niet tot vrouw kon krijgen. Van dezen Ebionietischen haat, tegen alles wat PAULUS betrof, vinden wij nog sporen in een Joodsch-Christelijk, Ebionietisch gekleurd, geschrift uit het laatst der tweede of het begin der derde eeuw, de, op naam van een Romeinschen CLEMENS gestelde, Homilieën.[51] De schrijver gaat uit van den stelregel: dat alleen zulk een openbaring waarachtig en geloofwaardig mag heeten, die niet door verschijningen en visioenen, maar door uitwendige mededeeling verkregen wordt. Nu treden twee hoofdpersonen ten tooneele, SIMON de Toovenaar[52] en de apostel PETRUS, die over dit onderwerp een twistgesprek voeren, de eerste in ontkennenden, de ander in toestemmenden zin. Volgens PETRUS, in wien hier de eigen geest van den schrijver zich uitdrukt, zijn alleen die apostelen geloofwaardige getuigen der goddelijke waarheid, die persoonlijk door JEZUS zijn gevormd en aangesteld. Overigens moet er een vaste zetel en bewaarplaats der goddelijke waarheid bestaan, onder het opzicht dergenen, die de leer van CHRISTUS, als profeet der waarheid, uit de eerste hand hebben verkregen. Vandaar het gezag van JACOBUS als hoofd der Jeruzalemsche moederge-

meente, en dat van Petrus als leeraar der Heidenen, terwijl een man als Clemens, de getrouwe metgezel van Petrus en getuige van diens woorden en daden, zijn aanzien weer aan dezen apostel ontleent. Elke andere weg, om tot het Christelijke leeraarsambt te geraken, is uitgesloten. Nu wordt Paulus wel nergens met name genoemd, maar intusschen wordt op plaatsen uit zijnen brief aan de Galaten gezinspeeld. Simon de Toovenaar is in elk geval niet de historische persoon uit de Handelingen, maar een type, het persoonlijke beeld der gansche toenmalige ketterij, met haar gemeenschappelijk anti-Joodsch karakter. In de reden van dezen Simon weerklinkt het stelsel van den Gnosticus Marcion, terwijl zich in de teekening van Simon's persoon geheel de Ebionietische haat tegen Paulus uitstort. Die ééne persoon stelt waarschijnlijk Paulus en Marcion te gelijk voor: zeer eigenaardig, om het hooge gezag dat Marcion op zijn Gnostisch standpunt aan Paulus als apostel toekende. De Clementinen hebben blijkbaar ten doel, het Christendom zooveel mogelijk den Joodschen stempel in te drukken, en het daar, waar het zich buiten het Jodendom had gevestigd, met het Jodendom in verband te brengen. Daarom komen zij ook tegen de leer van Paulus op. Hechtte hij bijzondere beteekenis aan den kruisdood van Jezus, in strijd met de Joodschgezinden die er anders over oordeelden, zoo wordt ook hier die dood op den achtergrond, maar de betrekking van Jezus als profeet en leeraar op den voorgrond gezet. De verlossende werkzaam-

heid van den Christus bestaat alleen in de werking van zijn leven en voorbeeld. Ook is door Christus niet, zooals bij Paulus, alles nieuw geworden, maar alleen datgene geopenbaard wat reeds in het verborgen sedert Mozes als zuivere leer bestond.

Nog verbindt Baur met zijn onderwerp de oud-kerkelijke overlevering aangaande het verblijf van Petrus te Rome, diens vriendschappelijke betrekking met Paulus aldaar, en beider marteldood. Na een critisch overzicht van de bekende meeningen omtrent dit zeer betwiste punt, en van den toestand der Romeinsche gemeente in het eerste tijdperk van haar bestaan, ontvouwt hij de redenen, waarom hij die overlevering naar het gebied der kerkelijke sagen verwijst. In eene gemeente als de Romeinsche, aanvankelijk Jodenchristelijk en vervolgens meer en meer Paulinisch gezind, is zij ontstaan binnen den overschietenden kring van Joodschgezinden, wier belang medebracht, aan het gezag van den Heidenapostel Paulus dat van den Jodenapostel Petrus tot tegenwicht te geven. Hun apostel mocht niet in de schaduw staan: in al de glorie van Paulus moest hij deelen. Het kon niet anders, of zijn leven was niet minder rijk geweest, ja nog rijker aan schitterende feiten, dan dat van Paulus. Althans in de wijze van sterven straalde het beeld van genen hoog boven dat van dezen uit. En wat beider betrekking tot de gemeente der Hoofdstad betrof, nog vóórdat Paulus aldaar kwam, bevond er zich Petrus reeds; en wist men geen bepaalden stichter dier gemeente te noemen, zeer zeker

had ze zich onder den invloed van PETRUS, met zijne grootsche daden en prediking, gevormd. [53]

Bevatten de Clementinen een poging om den partijstrijd tusschen Joden- en Heiden-christenen in een bepaalde richting te beslechten, hetzelfde bedoelen de brief van JACOBUS en de beide brieven van PETRUS. De tweede der laatstgenoemden draagt zijnen naam wel ten onrechte — de eerste derhalve destijds voor BAUR nog niet —, maar komt hierdoor te meer in aanmerking, als het werk van een Paulinisch gezind Jodenchristen, die geheel in een verzoenenden geest den apostel der Joden over PAULUS laat spreken, met waardeering van zijne werkzaamheid en met betuiging van broederlijke betrekking op zijnen persoon. — Tot dusverre BAUR's opstel.

Toen hij zijn inzicht omtrent de Christuspartij in de Corinthische gemeente en den strijd tusschen Petrinisch en Paulinisch Christendom in de oudste kerk bekend maakte, wist hij zelf nog niet, waartoe het hem in vervolg van tijd leiden zou; [54] en evenmin werd zulks vermoed door de theologen die er kennis van namen en er hun oordeel over uitbrachten. Hun getal was niet groot. BAUR schreef wel in 1845, [55] „dat zijne zienswijze omtrent dat onderwerp van den beginne velerlei beoordeeling en bedenking had uitgelokt", maar zoo schreef hij in 1845. Toen mocht dat velerlei waar zijn, maar tot 1836 nog niet. Het eerst werd op het stuk zelf de aandacht gevestigd door NEANDER, in 1832, bij gelegenheid van een werk waar de

zaak ter sprake moest komen; vervolgens door Billroth in een commentaar op de Brieven aan de Corinthiërs, in 1833; daarna door Rückert in een dergelijk werk, in 1836. Dus tot dit laatste jaarcijfer slechts door drie theologen, en dan niet eens opzettelijk! Wie zich hierover verwondert, vergete niet, dat de geschillen der Corinthische gemeente toen nog algemeen als iets plaatselijks beschouwd werden, als voortgesproten uit de bijzondere omstandigheden, waaronder die gemeente gevormd was en in eene stad als Corinthe, met hare aanstekelijke betweterij, verkeerde. Dat die geschillen reeds in verband konden staan, of gebracht worden, met den toestand van het geheele toenmalige Christendom; dat Baur's opvatting van den aard dier geschillen nog een ander wezenlijk belang kon verkrijgen, dan dat van een historisch-exegetisch vraagstuk — werd althans in die mate door niemand ingezien, ook door hem zelven nog niet. Wel verre van eenige beweging te veroorzaken, werd de inhoud van zijn opstel eenvoudig voor de vierschaar der exegetische critiek, naar de geijkte methode, gedaagd en in de belangrijkste punten overdreven bevonden. En toch is het hem niets minder dan het punt van uitgang voor zijne voornaamste studiën geworden. [56] Door het onderzoek, waartoe het hem leidde, gingen zijne oogen open voor het onhoudbare van de heerschende meening omtrent het oudste Christendom, en gaf het hem alzoo, in den loop zijner werkzaamheid, den eersten wenk ter opsporing van een verborgen wereld op het gebied der historische theologie. — Intusschen vond hij zich door de gemaakte beden-

kingen gedrongen tot eene nadere toelichting van zijne gedachten over de onderlinge verhouding der Corinthische partijen. [57]

Neander, Billroth en Rückert kwamen, alle drie, hierin overeen, dat de Petrinisten en de Christusmannen niet zoo nauw met elkander konden samenhangen, als Baur aanneemt, omdat zij toch afzonderlijk genoemd worden, terwijl overigens voor zijn gevoelen alle bewijs ontbreekt. Hij geeft deze bedenking toe, namelijk voor zoover er geen enkele plaats is te vinden, waar de eenheid dier beide partijen met ronde woorden vermeld wordt. Maar in dit geval zou er ook geen verschil over bestaan. Nu is het de vraag: wat het meest waarschijnlijk is, dat zij slechts één partij uitmaakten, of twee bijzondere partijen? En dan gelooft hij, dat de grootste waarschijnlijkheid zich nog altijd aan zijne zijde bevindt. — Denkt Neander bij de Christuspartij aan mannen van zekere philosophische vorming, die, aangetrokken door hetgeen zij als leer van Christus leerden kennen, zich een Christendom wilden scheppen, onafhankelijk van de apostelen, gezuiverd van alles wat met hun eigen philosophische denkbeelden streed, dan wederlegt Baur deze meening zeer gemakkelijk door de echt-historische opmerking, dat te dier tijde nog niet de philosophie, maar de godsdienst tot het Christendom voerde, en er niets bekend is van sekten, die zoo geheel los, zoo willekeurig buiten alle verband met het objectief bestaande om, in de gemeente zouden ontstaan zijn. Ook behelzen de brieven van Paulus niets, wat bij voorkeur en uitsluitend op zulk een afzonderlijke

Christuspartij past. Eén van beide: óf de apostel heeft op deze partij geene acht geslagen, óf wij moeten er ons een andere voorstelling van maken dan die van NEANDER. — BILLROTH is het met BAUR eens, uitgenomen diens overtuiging omtrent de eenheid van de Petrus- en Christuspartij. — Volgens RÜCKERT verhief zich de Christuspartij dermate boven anderen, dat zij noch Paulinisch, noch Apollonisch, noch Petrinisch wilde zijn, maar enkel Christelijk, en zulks in den sektegeest, die zich zelven het privilegie der waarheid toekent. BAUR noemt deze verklaring een aftreksel van alle vroegere meeningen over de beteekenis dier partij, waardoor wij alleen bij haar meest algemeene eigenschap bepaald worden, zonder iets van haar wezenlijk karakter te vernemen. — Tegenover al het exegetische haspelen over het vraagstuk zelf durft BAUR bij voortduring zijne beschouwing aanbevelen, als gegrond op historisch-critische combinatie, en alzoo leidende tot den hoogsten trap van betrekkelijke waarschijnlijkheid.

De eenige bedenking van gewicht, die, volgens de eigen getuigenis van BAUR, tegen zijn gevoelen kan ingebracht worden, is: dat PAULUS, in 1 Cor. I : 12, de Petrinisten en de Christusmannen letterlijk van elkander onderscheidt, hoewel ze gezamenlijk tot één en dezelfde categorie zouden behooren. BAUR stelt zich de zaak aldus voor. Noemde zich de één naar PAULUS, de ander naar PETRUS, hiermede stond nog maar partij tegenover partij; maar zoodra men verder ging, en ieders persoonlijk standpunt ter eene of ter andere zijde ter sprake kwam, verkreeg de zaak bij de

Joodschgezinde tegenstanders van PAULUS een andere gedaante, en noemden zij zich, om het nauwe persoonlijke verkeer van PETRUS met JEZUS, de mannen van Christus. Vandaar ook de volgorde, waarin PAULUS de partijen opsomt — eerst zijn eigen persoon, dan APOLLOS, dan CEPHAS, dan CHRISTUS. In deze rangschikking ligt opgesloten, dat hij zich meer verwant gevoelde met de APOLLOS-partij dan met die van CEPHAS, en zich nog verder verwijderd achtte van de strengere Christusmannen, dan van de eigenlijk gezegde Petrinisten. Dan bewijst verder zijne vraag in 1 Cor. I: 13: „Is CHRISTUS gedeeld?", dat de Christuspartij, al noemt hij haar nergens meer bij name, de eigenlijke drijfster was van al den tegenstand, dien hij te Corinthe tegen zijn persoon en werk ondervond. Eindelijk doet BAUR opmerken, dat, eerst door de hier ontwikkelde zienswijze omtrent de beteekenis der Corinthische partijen, de polemiek van PAULUS, en de daaruit voortvloeiende inrichting en samenstelling zijner brieven aan de Corinthiërs, zich als een schoon, afgerond geheel vertoonen. — Wederom tot dusverre BAUR.

Wanneer wij nu op zijn onderzoek in het algemeen terugzien, dan laat het zich samenvatten in deze tweeledige slotsom: de Petrinisten en de Christusmannen te Corinthe één en dezelfde Jodenchristelijke partij, met twee onderling verwante titels; en de eerste Heidenchristelijke gemeente het tooneel van een Jodenchristelijken partijstrijd tegen PAULUS, die de gewichtigste gevolgen voor den kerkelijken toestand der geheele gemeente gehad heeft.[58]

Noemden wij de eerste vrucht van Baur's werkzaamheid te Tubingen het punt van uitgang voor zijne nieuwe theologische studiën, zij was ook — gelijk wij zien zullen — het begin eener reeks van geschriften, die gezamenlijk aan het onderzoek van den oorsprong en de eerste ontwikkeling des Christendoms zijn toegewijd.

III.

BAUR OVER DE OUDSTE LITERATUUR DES CHRISTENDOMS.

De oudste literatuur des Christendoms is niet rijk. Voor de geschiedenis der eerste gemeente eigenlijk beperkt tot den literarischen inhoud des N. Testaments, en daarin grootendeels tot een enkel boek, was zij inderdaad arm te noemen. Gelukkig, dat de Kerk in dit opzicht, ten gevolge eener erfelijke soberheid van behoeften, hare armoede weinig of niet gevoelde. Immers voor het apostolische tijdvak bezat ze genoeg in dat boek, dat in overeenstemming met zijnen titel bericht gaf van de Handelingen der Apostelen; en dan nog de verstrooide bijzonderheden uit het leven en de lotgevallen der eerste Christenen in de apostolische brieven — waartoe had men meer getuigen noodig!

Wie gaarne iets naders zou willen weten aangaande den levensloop der Apostelen, waar wij dien vóór hunnen dood in de schriften des N. Testaments uit het oog verliezen, welnu, hem komen de geschriften der Apostolische en Kerk-vaders uitnemend te hulp, al vormen ze door hun ontstaan na de afsluiting van den Canon een minder zuivere oorkonde. Aan strijd tusschen den PAULUS der Handelingen en dien der Brieven werd niet gedacht of geen waarde gehecht: men kende slechts één PAULUS, dien des N. Testaments. Ook hadden zijne brieven niet ten doel, den Christen historie te leeren, maar het ware zaligmakende geloof. Historisch stond dit vast genoeg, dat de eerste gemeente met echt moederlijke waardigheid volhardende bleef in de leer der Apostelen en gehoorzaam aan hunne tucht, totdat voor hare kinderen de tijd der beroering en verbastering aanbrak, toen Oostersche theosophie en Grieksche philosophie en Romeinsche heerschzucht zich ook in het Christendom deden gelden. En het tijdperk, waarin het zoover met de gemeente gekomen is, kenmerkt zich terstond door een rijkere literatuur.

De oudste literatuur des Christendoms is niet rijk. De reden hiervan ligt, niet in het gemis van de geschriften die verloren zijn gegaan, maar in den aard der toenmalige omstandigheden. Hoe verder wij in de geschiedenis der Christelijke kerk terugkeeren, des te zeldzamer worden de schrijvers, des te meer neemt de mondelinge overlevering de plaats van het geschreven woord in. De Hebreeuwsche Joden waren van nature geen schrijvers. Vandaar de

karige voorraad en geringe omvang der bijbelsche letterkunde. Flavius Josephus stelt het, aan het slot zijner Joodsche Oudheden, op rekening van zijne Grieksche vorming, dat hij beter dan andere geleerde Joden zulk een werk had kunnen vervaardigen. Zelfs onder de geleerden hield men zich bij voorkeur aan persoonlijke mededeeling. En indien dezen alzoo deden, hoeveel te meer de mindere klassen, waartoe over het geheel ook de Apostelen en de meeste leden der eerste gemeente behoorden! Vandaar de oude overlevering onder de Gnostieken, dat de Apostelen het Evangelie volstrekt niet schriftelijk, maar alleen door prediking voortgeplant hebben.[59] En toch, in weerwil van de bestaande literarische armoede, en behoudens al de omstandigheden die haar in zekeren zin begrijpelijk maken, hebben wij inderdaad niet te klagen. Als wij maar onze werkelijke bezitting, zooals we haar geërfd hebben, goed narekenen en haar stuk voor stuk met een juisten blik gadeslaan, dan zijn wij nog boven verwachting goed voorzien. Dan behoeven wij ons, voor de kennis der gemeente in de twee eerste grootendeels duistere eeuwen van haar bestaan, niet meer te behelpen met een twijfelachtige schepping der Christelijke verbeelding noch met een nevelachtig gewrocht der kerkelijke overlevering, maar kunnen wij nopens die gemeente een voorstelling verkrijgen, waarvan iedere grondtrek zich vrij nauwkeurig laat bepalen; een voorstelling, die zich niet verliest in een afgetrokken beschouwing, bij gebrek van een historisch beeld, maar ons met levende menschen in aanraking brengt, bij wie alles men-

schelijk toegaat en wien niets menschelijks vreemd is, menschen derhalve van gelijke bewegingen als wij. — In dezen geest spreekt ten minste BAUR. Hij meent tot een allerbelangrijkste ontdekking op het gebied der oudste Christelijke literatuur gekomen te zijn. En gelijk het doorgaans met ontdekkingen gaat, dat zij, als ware het, toevallig ontstaan, zoo is dit ook hier het geval geweest.

Terwijl BAUR aan een werk over de Gnosis arbeidde, rees de vraag bij hem op, trouwens een bekende vraag, of de eerste sporen der oude Gnosis ook in de schriften des N. Testaments voorkomen. Maar tevens voegde hij er in zijnen geest de opmerking bij: of niet de zaak langs een meer critischen weg moest onderzocht worden, dan tot nog toe geschied was? Als hij datgene, wat hij van de Gnosis wist, vergeleek met SCHLEIERMACHER's critiek op den eersten brief aan Timotheüs, en met de nieuwste werken over de Pastoraalbrieven (twee aan TIMOTHEÜS en één aan TITUS), dan moest hij er zich over verwonderen, dat noch de bestrijders, noch de verdedigers der echtheid meer bijzonder op de aldaar voorkomende ketters en hunne betrekking tot de Gnostieken der eerste eeuwen acht geslagen hebben. Daarom stelde hij zelf een nieuw onderzoek omtrent de Pastoraalbrieven in, dat hij ten jare 1835, deels als een aanhangsel van zijn werk over de Christelijke Gnosis, deels als een bijdrage tot de critiek van den canon des N. Testaments, het licht deed zien. Die brieven verplaatsen ons in een tijdsgewricht, toen de dwaalleeraren, van wie er sprake is, talrijk genoeg waren en werkzaam

genoeg, om in hooge mate de algemeene aandacht op zich te vestigen. Het zijn niet, zooals in de ontwijfelbaar echte brieven van PAULUS, persoonlijke vijanden van den Apostel, geen bestrijders van zijn apostolische waardigheid, geen verdedigers van het gezag der Mozaïsche wet tegenover zijne leer van het rechtvaardigende geloof, maar zij dragen alle kenteekenen van latere ketters, die met het heerschende kerkgeloof in strijd verkeeren. En als wij hen goed onder de oogen zien, laten zij zich licht herkennen als Gnostieken uit de tweede eeuw, inzonderheid uit den kring der Marcionieten. Op de Gnostieken ziet de waarschuwing, in 1 Tim. IV: 7, tegen "oud-wijfsche fabelen", ook, Tit. I. 14, "Joodsche fabelen" genoemd; waarbij men denke aan hun fabel van de Sophia-Achamoth, met haren gedeeltelijk Joodschen naam, die buiten het Pleroma gevallen bitter ellendig als een oud moedertje — gelijk zij gewoonlijk ook in het gnostische spraakgebruik moeder heet — in een duister oord nederzit. Op de Gnostieken, de verwerping der eindelooze geslachtsrekeningen, in 1 Tim. I: 4; waarbij men denke aan hunne reeks van Aeonen, ook bij TERTULLIANUS onder den titel van eindelooze geslachtsrekeningen begrepen. Op de Gnostieken, 1 Tim. II: 4; de leer van Gods wil, dat alle menschen zalig worden en tot kennis der waarheid komen; waarbij men denke aan hunne lijst van geestelijke, natuurlijke en stoffelijke menschen, vooral hierin van elkander onderscheiden dat de eersten alleen, als de priesters der rechte kennis (der ware gnosis), de zaligheid konden beërven. Op de Gnostieken, de opeensta-

peling van titels voor God, in 1 Tim. I : 17 en VI: 15; waarbij men denke aan de velerlei benamingen, die zij op hunne wijze ter verheerlijking van het Absolute gebruikten. De „leeraars der wet," tegen wie 1 Tim. I : 7 gewaarschuwd wordt, zijn geen ijveraars voor de Mozaïsche wet, uit de leden der Joodschgezinde partij; want de schrijver erkent dat de wet goed is, zoo iemand haar wettelijk gebruikt; men denke daarom aan het anti-Joodsche Marcionitisme, dat veel omtrent de wet leeraarde, oppervlakkig in den geest van Paulus, maar werkelijk in strijd met zijne waardeering van hare tijdelijke beteekenis. Ook staat het vasten, dat in 1 Tim. IV wordt bestreden, volstrekt niet in verband met de van elders bekende ascetische grondstellingen der eerste Jodenchristenen; want de hier bedoelde dwaalleeraren dreven de zaak verder, daar zij „alle schepsel Gods" in het algemeen verwerpelijk achtten;[60] men denke daarom aan de verachting der Gnostieken voor de stof, en hunne daarmee samenhangende verwerping van den eigenlijken schepper der zichtbare wereld met al hare voortbrengselen. Dat hier alles te zamen meer bijzonder op het Marcionietische Gnosticisme ziet, bewijst onder anderen het slot van den eersten brief, waar tot afkeer van „de tegenstellingen der valschelijk genaamde wetenschap" wordt opgewekt, hetgeen volkomen overeenstemt met het oordeel van Tertullianus over „Marcion's tegenstellingen" betreffende de Wet en het Evangelie. Evenzoo verwijst het verbod, in 1 Tim. II: 11, „dat de vrouw niet leeren zal", naar Marcion, voor zoover deze in kerkelijk- godsdienstig

opzicht geen onderscheid tusschen mannen en vrouwen erkende. Alle drie brieven dragen blijkbaar den stempel van een schrijver, die deels zich zelven niet altijd tegen gnostische denkbeelden en uitdrukkingen wist te vrijwaren, deels overal op gnostische ketterijen het oog meende te moeten vestigen. Eerst uit het laatst der tweede eeuw dagteekenen de historische getuigenissen voor hun bestaan; [61] terwijl ze ook, door hunne beschouwingen over kerkelijke personen en zaken, op een tijdperk wijzen, waarin al ouderlingen en diakenen en opzieners de gemeente voorgingen. Ze zijn geschreven binnen den kring der Paulinisten te Rome, zoodat de plaats van hun ontstaan tevens hunne hierarchische richting verklaart; maar ze hebben bepaald het oog op den partijnaam, dien de Paulinisten voerden. Immers de Marcionieten, die zich uitsluitend op het gezag van PAULUS beriepen, brachten al hunne gnostische beginselen op zijne rekening, en vuurden daardoor den haat der Joodschgezinde partij te Rome — van wier bestaan aldaar de pseudo-Clementinen een sprekend bewijs geven — tegen dien apostel nog sterker aan. Dit konden de echte Paulinisten niet verdragen. Het misbruik, door MARCION van den hun dierbaren naam gemaakt, moest te keer worden gegaan. Maar hoe? Met de bekende brieven van PAULUS konden zij in dit geval niets uitrichten, te minder doordien ook die ketters er hunne gronden aan ontleenden. Daarom vervaardigden zij op zijnen naam andere brieven, waarvan zij zich bewust waren dat ze ook zijnen geest ademden, en waarmee zij hem persoonlijk, overeenkomstig den werkelijken

nood der gemeente, lieten optreden als profetisch bestrijder der Marcionieten, in een vriendelijke stemming jegens de Joodschgezinden. Zoo hebben en behouden deze geschriften hunne historische waarde, al plaatsen zij, door een geleenden naam, hun historischen oorsprong niet in het rechte licht. Ze behooren tot de eerwaardige overblijfselen uit het hoogst gewichtige tijdperk, toen de Kerk, in haren aanvankelijken wasdom, zich nog eerst tot een vaste gestalte ontwikkelde.

Deze critiek op de Pastoraalbrieven verscheen kort na het geruchtmakende Leben Jesu van Strauss, nog in hetzelfde jaar. Hengstenberg zag verwantschap tusschen beide werken, en beweerde daarom, dat Baur het zijne onder den invloed der critiek van Strauss geschreven had, ja, dat de geest van een dusdanige critische studie moest beoordeeld worden in verband met den staatkundigen en burgerlijken hervormingsgeest van het jaar 1830. Tegen deze bewering kwam Baur op, als eensdeels een hatelijke onbewezen beschuldiging, alleen geschikt om zijne theologische zelfstandigheid in verdenking te brengen, en anderdeels in strijd met de waarheid, daar het eerste plan zijner studie over de Pastoraalbrieven reeds vóór 1830 bij hem opgekomen was. Toen dat Leben Jesu verscheen en groote opschudding veroorzaakte, bleef hij rustig toeschouwer. Hij kende het, maar kon er nog geen gegrond oordeel over vellen. Naar zijn eigen getuigenis ontbraken hem daartoe nog de noodige studiën. [62] Eerst toen hij een onderzoek omtrent het Johanneïsche Evangelie had ingesteld, wist hij welke plaats hij in

betrekking tot de critiek der Evangelische geschiedenis had in te nemen. — Hij volgde slechts den weg, dien zijn eigen geest hem opleidde, en zonder haasten streefde hij bedachtzaam voorwaarts.

In den loop zijner voorlezingen over de Paulinische brieven, stond BAUR opzettelijk stil bij dien aan de Romeinen. Werd dit echte geschrift van de hand des Apostels meestal behandeld als het voornaamste gedenkschrift zijner dogmatiek, minder als getuigschrift van den toestand der Romeinsche gemeente, wier oudste geschiedenis toch zoozeer in het duister ligt: BAUR wilde beproeven of hij in dit duistere ook licht kon brengen, door rechtstreeks het doel en de aanleiding van den brief na te gaan [63]. Op grond der andere ontwijfelbaar echte brieven mogen wij veilig aannemen, dat PAULUS schreef, niet om zijne begrippen en inzichten aan den dag te brengen, maar als gedrongen door de omstandigheden, in het belang zijner apostolische werkzaamheid. Hij bezat ook nog geen afgewerkt geheel van begrippen en inzichten; evenals het godsdienstig leven der gemeente nog ten volle in eenen staat van ontwikkeling verkeerde, zoo was dit ook bij hem, in zijn bewustzijn, het geval met de Christelijke waarheid. Reeds daarom kon hij geen dogmatiek willen geven. Er moet in de gemeente te Rome zelve een bepaalde reden bestaan hebben, waarom hij haar schreef en juist alzoo schreef. En deze reden laat zich gemakkelijk nasporen. Terwijl PAULUS inzonderheid de vraag behandelt, hoe het te verklaren is, dat zulk een groot deel van het Joodsche volk, dat oude

volk Gods, het heil van den Christus niet genoot, in welk opzicht de Heidenen de Joden voorgingen, bestrijdt hij blijkbaar Joodsche en Joodschgezinde ergernis over zijn universalisme, over zijn Evangelie voor alle volken zonder onderscheid van naam of oorsprong, over de Evangelische voorrechten der Heidenen als een ongerechtigheid jegens de Joden, aan wie de oude beloften Gods de voorkeur verzekerd hadden. Hij zoekt niet het Christelijke geloof te verdedigen tegen Joodsch ongeloof; hij heeft niet te doen met Joden, maar met Jodenchristenen, die loochenden dat de weg der zaligheid den Heidenen even gereedelijk als hun openstond. Het betrof hier niet, zooals bij de Galaten, een geschil over vormen, bij voorbeeld de inachtneming der besnijdenis, noch, zooals te Corinthe, een aanval op zijn apostolisch gezag, maar een zaak waarover de Jodenchristenen te Rome anders oordeelden dan PAULUS: de verhouding der Joden en der Heidenen tot het Evangelie, en mitsdien het onderscheid tusschen rechtvaardiging uit het geloof en die uit de werken der wet. Het betrof de vraag: of de Heidenen geheel buiten de wet van MOZES om tot het Christendom konden toegelaten worden? En de gemeente van Rome was werkelijk voor het grootste gedeelte Jodenchristelijk. Immers, het woord Heidenen in Hoofdst. I: 5 en 13 (volgens de gewone overzetting) moet, om het laatstgenoemde vers, noodzakelijk door volken vertaald worden. De uitleggers, die hier volstrekt aan Heidenchristenen gedacht willen hebben, dienen tevens te verklaren, hoe PAULUS alzoo hetzelfde

particularisme op den voorgrond kon plaatsen, dat hij in zijn geheelen brief bestrijdt, en hoe hij aan Heidenen kon schrijven, dat ook zij tot de Heidenen behoorden.[64] Voor het Joodschgezinde karakter dier gemeente pleiten ook de Pastor HERMAE en de meergemelde Homilieën, twee geschriften van Romeinsch-Christelijken oorsprong, met een sterke Ebionietische kleur. Ook bewijst de zeer oude Romeinsch-Christelijke sage van het persoonlijke aandeel, hetwelk PETRUS aan de stichting en leiding dier gemeente zou gehad hebben, dat aldaar de zuurdeesem van Jodenchristelijken haat tegen PAULUS krachtig aan het gisten was. Wat in Hoofdst. XIII voorkomt, over de gehoorzaamheid aan de gestelde machten, en in Hoofdst. XIV over het vasten, staat in verband met Ebionietische tegenstanders, die krachtens hunne Joodsch-gnostische wereldbeschouwing de geheele tegenwoordige wereld, met al hare menschelijke machten en natuurlijke voortbrengselen, in tegenstelling van de toekomende wereld, voor het rijk des duivels hielden. Ook komt hier in aanmerking het gewicht dat PAULUS op den kruisdood van JEZUS legt, als een feit uit JEZUS' leven, dat in de schatting der Jodenchristenen geen wezenlijke beteekenis had. De Apostel schreef aan de Romeinsche Christenen, niet als aan vrienden, maar als aan tegenstanders, die nog tot het waarachtige Evangelie moesten gebracht worden. En de minder strenge toon van zijn schrijven, vergeleken bij dien in den brief aan de Galaten, laat zich feitelijk hieruit verklaren, dat hij te Rome zijn eigen werk niet verstoord zag, noch er rechtstreeks vijandige

tegenwerking van zijn apostolisch gezag te bestrijden vond. Hoofdst. XV en XVI zijn onecht, gelijk ze ook in den Marcionietischen codex niet voorkomen. Maar de voornaamste grond is deze: dat ze een inschikkelijkheid jegens de Jodenchristenen openbaren, die met den overigen inhoud van den brief niet strookt. Baur beschouwt de beide hoofdstukken als het werk van één of meer Paulinisten te Rome, die, ter bevordering van eendracht onder de Jodenchristelijke en Heidenchristelijke leden der gemeente, de harde zijde van het universalisme des Apostels zochten te bedekken of in een zachter licht voor te stellen; en dan dagteekenen ze, op grond van Hoofdst. XV : 19, uit eenen tijd, toen reeds het denkbeeld heerschte, dat een apostel, zooals Paulus en ook Petrus, met den loop zijner werkzaamheid geenszins den vereischten cirkel beschreven had, zonder in Oost en West beide het Evangelie van Christus „vervuld” te hebben. [65]

Tot dusverre had Baur nog maar een begin gemaakt met zijne studiën over Paulus, wat diens eigenaardige standplaats en persoonlijke waarde in de geschiedenis van het oudste Christendom betreft. Bij dit begin bleef hij evenwel niet staan. In 1845 zond hij een afzonderlijk werk over Paulus in het licht, waarin hij teruggaf hetgeen hij reeds over de Brieven aan de Corinthiërs en dien aan de Romeinen geschreven had, maar tevens zijn inzicht mededeelde omtrent de overige Paulinische brieven en de Handelingen der Apostelen. — Paulus was nu eenmaal zijn hoofdpersoon geworden.

Bij wijze van terugblik wordt nog ten aanzien der Brieven aan de Corinthiërs opgemerkt, dat beider inhoud zich beweegt om de bestaande partijgeschillen, als het eigenlijke hoofdpunt, terwijl er enkele punten van leef- en denkwijze bijkwamen, waarover Paulus min of meer uitvoerig handelt. De brieven geven in hun geheel duidelijk te zien, dat het Heidenchristelijke bestanddeel in die gemeente den voorrang innam en den boventoon voerde, schoon toch de Joodschgezinde tegenpartij des Apostels, voor zoover zij zich ook dáár ingedrongen en gevestigd had, een krachtige, niet gering te achten macht tegen hem kon ontwikkelen. — De tweede brief laat inzonderheid een diepen blik slaan in het echt menschelijke hart des Schrijvers en in het eigenaardige zijner betrekking tot de bestaande gemeenten, zoodat deze brief van groot gewicht is voor de kennis van Paulus' karakter. [66]

Evenals de twee brieven aan de Corinthiërs en die aan de Romeinen, is ook de Brief aan de Galaten werkelijk van Paulus. Met dit viertal is de lijst zijner echte geschriften volledig. De Galatische gemeente was door hem zelven gesticht, geheel als een gemeente uit de Heidenen. Hij schreef haar, toen zij onder den invloed van vreemde leeraren gevaar liep, het Evangelie, gelijk hij het haar gepredikt had, te verzaken. [67] Die vreemde leeraren, eerst na hem in Galatië gekomen, zochten de Christenen aldaar aan het verstand te brengen, dat zij met eene leer als de zijne [niet] in Christus gezaligd konden worden, maar zich voor dit doel eerst aan de Mozaïsche besnijdenis moesten onderwerpen. Die

leeraren behoorden dus tot de Joodschgezinde partij, en vertoonen scherp geteekende Ebionietische trekken. Niet, dat zij den overgang van de Heidenen tot den zegen des Evangelies in het algemeen wilden verhinderen, maar dit alleen dat het genot van dien zegen anders kon worden verkregen dan in den vorm des Jodendoms. Op hun standpunt doen zij zich kennen als conservatieven tegenover de revolutionaire beginselen van PAULUS. Daarom zijn ze niet te beschouwen als bedriegers of eigenlijk gezegde dwaalleeraren, al komen ze bij PAULUS meer of min in deze gestalte voor, en al kon hij ze van zijne zijde met recht alzoo voorstellen; zij gingen niet uit boos opzet tegen hem te werk, maar meenden in vollen ernst hetgeen zij deden, ofschoon zij zich ook weer op hunne beurt, naar de ingekankerde gewoonte van den partijgeest, aan ongepaste oordeelvellingen over PAULUS zullen schuldig gemaakt hebben. — De Brief aan de Galaten heeft ten onderwerp: de rechtvaardiging van het Paulinische Evangelie, zooals dit het wezenlijke onderscheid tusschen Jodendom en Christendom tot het uiterste zocht door te zetten. En in de volgorde der echte brieven neemt deze de eerste plaats in, omdat de partijstrijd hier nog een zaak geldt — de besnijdenis — waarvan te Corinthe geen spraak meer is, terwijl de Brief aan de Romeinen de volle ontwikkeling bevat van hetgeen hier nog maar tot de grondtrekken der Paulinische leer kan gerekend worden.

Onder de kleinere Paulinische brieven sluiten die aan de Ephesiërs en de Colossensen op elkander. Ja, ze hangen, blijkens hunnen inhoud, van elkander af, daar in

den eenen plaatsen uit den anderen óf woordelijk óf slechts met geringe wijziging zijn overgenomen. Ze zijn niet van PAULUS. Toch kunnen zij den naam van Paulinische brieven behouden, als voortbrengselen van een Paulinisch gezinden kring, waarbinnen gnostische denkbeelden in omloop waren. CHRISTUS is het centraalpunt van het groote geestenrijk; zijne werkzaamheid wordt in het bijzonder op de onzichtbare bovenzinnelijke wereld overgebracht, althans in dier voege, dat ze gelijkelijk het zichtbare en het onzichtbare omvat: dit denkbeeld verwijst ons naar de gnostische leer der Aeonen. Bij het Pleroma (de volheid), dat hier op den voorgrond wordt geplaatst, moeten wij denken aan het gnostische pleroma, waarin het Absolute zich als zoodanig openbaart. Verdeelt zich dit Pleroma, gelijk bij de Valentijnsche Gnostieken, in mannelijke en vrouwelijke, paarsgewijze aan elkander gehuwde Aeonen, zoo is in den Brief aan de Ephesiërs CHRISTUS het hoofd der Kerk, d. i. haar man, evenals de man het hoofd der vrouw is. De Kerk is het pleroma, de volheid, van CHRISTUS, waarin eerst zijn wezen openbaar wordt. De veelvuldige wijsheid in Eph. III: 10, ziet op de gnostische Sophia (wijsheid), die uit haren aard een reeks van veelvuldige vormen te doorloopen had. Het denkbeeld der hellevaart van CHRISTUS, Eph. IV: 9 en 10, dat hij namelijk als pleroma alle dingen vervullen zou, ook „de nederste deelen der aarde," draagt evenzeer een gnostisch karakter, daar ook MARCION den CHRISTUS, na zijn sterven, in de onderwereld liet afdalen. Verder komt in den eerstgenoemden brief het een en ander voor, dat

sporen van Montanistischen invloed verraadt. Hiertoe behoort de nadruk, die, bij herhaling, op den geest wordt gelegd als het eigenaardige beginsel des Christelijken levens; dan de vergelijking van de Christelijke volmaaktheid bij een volkomen man, in Hoofdst. IV : 13; voorts de herhaalde vermelding van apostelen en profeten, in deze zelfde volgorde. De dwaalleeraren, die meer bijzonder in den Brief aan de Colossensen bestreden worden, zijn Ebionieten, met wier bekrompen voorstelling van den Christus de hoogere gnostische, meer Paulinische denkwijze omtrent zijnen persoon zich niet kon verdragen. Ebionietisch is, in Hoofdst. II, de gehechtheid aan besnijdenis en feestdagen en sabbatten; de dienst der Engelen; het ascetische "raak niet, en smaak niet, en roer niet aan." Overigens vloeien beide brieven weer samen in eenheid van onderwerp: de volmaakt godsdienstige heerlijkheid van CHRISTUS. Wat hun oorsprong betreft, behooren beide nog tot het tijdperk der vijandige verhouding tusschen de Heiden- en de Joden-christenen, zonder wier verzoening en vereeniging de eenheid der Kerk niet tot stand kon komen. Deze eenheid te bevorderen, is beider strekking, waarom zij ook den dood van CHRISTUS prediken als een goddelijke beschikking ter vernietiging van den middelmuur, die steeds Jood en Heiden van elkander scheidde. Bij PAULUS is de dood van CHRISTUS wel het punt van aanvang voor eene nieuwe schepping, maar slechts in verband met het wezen des geloofs. Een andere practische beteekenis van dien dood voor de

verzoening van Joden- en Heiden-christenen, komt bij PAULUS op zoodanige wijze niet voor. Is het geloof, bij PAULUS, door de liefde werkzaam: in den Brief aan de Ephesiërs bewegen zich geloof en liefde zelfstandig naast elkander. En van het geloof als zaak des innerlijken bewustzijns, als bestaande in eene persoonlijke overtuiging van de onmogelijkheid der rechtvaardiging door de wet, weten beide brieven niets. Eindelijk staat die aan de Ephesiërs in een ondergeschikte, afhankelijke betrekking tot den anderen brief, waarvan gene al het bijzondere laat liggen, maar zich den algemeenen inhoud toeëigent.

De Brief aan de Philippensen beweegt zich ook binnen den kring van gnostische denkbeelden en zegswijzen, die de schrijver evenwel niet zoozeer bestrijdt als wel behoorlijk gewijzigd overneemt. Hieruit is Hfdst. II : 5 te verklaren, waar wij lezen, „dat CHRISTUS, in de gestaltenis Gods zijnde, geen roof geacht heeft, Gode even gelijk zijn,” een denkbeeld verwant met de gnostische voorstelling, dat de Sophia, de laatste uit de reeks der Aeonen, de buitensporige, ontijdige en in zoover onnatuurlijke begeerte koesterde, geheel in het wezen des grooten Vaders in te dringen en met hem, den Absolute, één te worden. [68] In hetgeen wij Hfdst. II : 7, lezen, van de gestaltenis die CHRISTUS heeft aangenomen, straalt toenadering tot het gnostische docetisme door, en vs. 10 in de verbreiding der heerschappij van CHRISTUS over de drie rijken, in den hemel en op de aarde en onder de aarde, een echt gnostische voorstelling. De brief is niet van PAULUS. Hij is het let-

terkundige voortbrengsel van een tijd, waarin de Gnosis zich eerst uit voorhanden liggende grondstoffen ontwikkelde en dientengevolge nog geen bepaald karakter had aangenomen; de tijd eener ontwakende, aanvankelijk door heerschende denkbeelden opgewekte Christelijke bespiegeling, waardoor het Christelijk bewustzijn eerst een bepaald dogmatischen inhoud verkreeg. Ofschoon deze brief, door zijnen met het Gnosticisme verwanten inhoud, met dien aan de Colossensen en de Ephesiërs kan vergeleken worden, onderscheidt hij zich toch van beide door zijn meer eigenaardige, gevoelvolle wijze van spreken. Er wordt tegen Joodsche tegenstanders het zwaard der polemiek gevoerd, maar met onzekere hand en zeer onbestemd. Bijzondere opmerking verdient nog de vermelding van Clemens, in Hfdst. IV: 3. Vermits er geen tweede Clemens uit dien tijd bekend is, moet hij dezelfde zijn, die anders in de sage nauw met Petrus verbonden wordt en van dezen apostel zelfs de wijding tot eersten bisschop der Romeinsche gemeente ontving. De vermelding van zijn persoon is hier een bewijs te meer voor een ander en later schrijver dan Paulus. De enkele naam van Clemens verspreidt nieuw licht over den geheelen aanleg van den brief. Door een beroep op dezen getuige voor de deelneming van het huis des Keizers aan de zaak van Christus (IV : 22), was de bevordering des Evangelies, waarvan Hfdst. I : 12 sprake is, volkomen verklaard, en desgelijks het vreugdevolle gevoel, dat te dier oorzake als de heerschende gemoedsstemming des Apostels in den ganschen brief voorttrilt. Ook moet de persoon van Clemens

dienen, om een band van innige betrekking tusschen Petrus en Paulus te strengelen, waartoe zijn naam als die van een geboren Heiden, maar Joodschgezind Christen, hem bijzonder aanbeval.

De Brief aan Philemon behoort, wat zijn oorsprong betreft, tot de reeks der brieven, die Paulus in zijne gevangenschap zou geschreven hebben, en valt daarom onder dezelfde verdenking van onechtheid. Dit kleine in bestemming en inhoud even karakteristieke geschrift bevat eene proeve van Christelijke verdichting, ter voorstelling van dit echt Christelijke denkbeeld: dat in het Christendom voor eeuwig wordt teruggewonnen, wat in de wereld tijdelijk wordt verloren. De kern van het geheel is: de betrekking waarin de wereld en het Christendom, als scheiding en vereeniging, als tijd en eeuwigheid, tot elkander staan. Deze gedachte onder een bepaald gezichtspunt te brengen, in den vorm van een historisch feit, is het doel van den schrijver.

Nu volgen de twee Brieven aan de Thessalonicensen. De inhoud van den eersten mist alle beteekenis, en zijn oorsprong wordt door niets verklaard. Er heerscht een gemis van zelfstandigheid, dat zich op zoodanige wijze bij Paulus niet laat onderstellen. De voornaamste inhoud bestaat in breede opsomming van hetgeen met de bekeering der Thessalonicensen was voorgevallen, in matte herinnering van dingen die zij zeer goed wisten, of die, bij het leven van Paulus, zeer versch in hun geheugen lagen. Geheel onpaulinisch is Hoofdst. II: 14—16,

waar de Jodenchristenen aan hunne Heidensche geloofsgenooten ten voorbeeld worden gesteld: zoo iets laat zich van PAULUS niet verwachten. De historische bestanddeelen van den brief zijn blijkbaar overgenomen uit de Handelingen. Ook kon een schrijver, die zijne beschouwing over „de laatste dingen" zoo nauwkeurig wist af te bakenen als PAULUS, volgens 1 Cor. XV, moeilijk in een vroeger geschreven brief zoo Rabbijnsch-geloovig over dat onderwerp spreken als hier geschiedt. In 1 Cor. XV uit zich eenvoudig het geloof aan de ophanden zijnde wederkomst van CHRISTUS: hier wordt rekenschap gegeven van de reden waarom dat feit niet zoo spoedig ophanden kon zijn, d. i. van de reden waarom het zich zoo lang liet wachten. — De tweede brief dagteekent uit een tijd, waarin de meer en meer toenemende zonden en goddeloosheden als teekenen van het groote wereldgericht beschouwd werden, dus uit een tijd lang na het leven van PAULUS. Aan beide brieven ontbreekt een eigenaardige inhoud. Terwijl de eerste het bekende herhaalt, hangt de tweede van den eersten af. Ook blijkt de onechtheid van den tweeden nog uit het slot. Daar komt geen woord van groetenis voor, dan eenvoudig de begroeting met een teeken van eigenhandig schrijven ter onderscheiding van reeds bekende ondergeschoven brieven des apostels, dat is, met andere woorden, het onmiskenbaar teeken van een schrijver, die volstrekt, wegens zijn stichtelijk doel, voor PAULUS wil gehouden worden. [69]

De kleinere Paulinische brieven lijden alzoo aan armoede

van inhoud, kleurlooze voorstelling, gemis van bepaalde aanleiding, eentonigheid, herhaling, en wederzijdsche afhankelijkheid. Zij hebben een louter practische strekking. Ze zijn opzettelijk geschreven, om de toepassing van een reeds bestaande Christelijke leer op het werkelijke leven, in zijne verschillende betrekkingen, uit te werken. Geheel anders, derhalve, dan de ontwijfelbaar echte brieven van PAULUS, wier inhoud van den beginne uit één gronddenkbeeld wordt ontwikkeld, volgens een plan dat te gelijk inhoud en vorm regelt; geschriften, vol dialectische levendigheid, daar de gedachte innerlijk sterk genoeg is om zich zelve uit te spinnen. De uitwendige getuigenissen voor het bestaan der kleinere brieven worden eerst aangetroffen bij IRENAEUS, TERTULLIANUS, CLEMENS ALEXANDRINUS, dus na het apostolische tijdvak. Toch konden ze voor geschriften van PAULUS doorgaan, omdat zij er zich voor uitgaven. Hunne waarde bestaat hierin, dat zij ons een ruimen blik openen op den toestand van een tijdperk, hetwelk in de historische ontwikkeling des oudsten Christendoms een allergewichtigste plaats beslaat: al behooren ze niet meer tot de levensgeschiedenis van PAULUS zelven, toch behooren ze tot die van zijne partij.

Welke plaats komt nu, in de oudste literatuur des Christendoms, aan de Handelingen der Apostelen toe? Welk vertrouwen verdienen ze als historisch gedenkschrift? Welke waarde hebben ze voor de geschiedenis van PAULUS? Reeds maakte SCHLEIERMACHER de opmerking dat ze, in Hfdst. XXVIII, zeer weinig met den Brief aan

de Romeinen samenstemmen, maar het overige gaf hem nog geen aanstoot. [70] Schneckenburger erkent, dat ze de werkelijke verhouding van Paulus tot de Mozaïsche wet niet in het rechte licht plaatsen, maar ziet hierin slechts een bewijs voor het apologetische doel van den schrijver. Baur gaat verder. Hij noemt ze een tendensschrift — een geschrift, waarin alles strekt ter bereiking van een bepaald doel; waarin zoowel de voorstelling van zaken als de bijzondere inhoud beheerscht wordt door de heerschende vraagstukken des tijds, gansch andere vraagstukken dan die zich ten tijde van Paulus deden gelden. Lucas kan de schrijver niet zijn, al wil de schrijver voor Lucas doorgaan, en al kunnen er verhalen van diens hand in voorkomen. Wij hebben hier niet te doen met een werkelijk gedenkschrift van de handelingen der Apostelen, maar toch met een hoogst belangrijke bron voor de geschiedenis van den tijd, waartoe het behoort. In het algemeen dient het geschrift — zooals de eerste hoofdstukken bewijzen — ter verheerlijking van de Apostelen, tot beschaming van hunne tegenstanders; en voor het grootste gedeelte heeft het meer bijzonder, in een verzoenenden geest, de gelijkstelling van Paulus met Petrus ten doel. Aan Paulus gaat de Hellenist Stephanus vooraf, de prediker, en, onder de macht der Joden, het slachtoffer zijner prediking van een zelfstandig, aan den Mozaïschen eeredienst ontgroeid Christendom. De bekeering van Paulus wordt driemaal vermeld, om met nadruk in te scherpen, dat deze zijnen apostolischen rechtstitel aan een onmiddellijke aanstel-

ling van JEZUS ontleende. Kwam daarbij een visioen tusschenbeide, wat nood, nu ook PETRUS door een visioen tot de bekeering van CORNELIUS werd geroepen! Ook kleefde aan de bekeering van PAULUS zoo weinig een anti-Joodschgezinde smet, dat zij hem terstond in nauwe aanraking bracht met ANANIAS, een man ter goeder naam en faam bij de Joodschgezinde Christenen. Nam PAULUS de geloovige Heidenen alleen door den doop in de gemeente op: PETRUS desgelijks, onder anderen het huisgezin van den Romeinschen hoofdman CORNELIUS. Was PETRUS als apostel der Joden begonnen: PAULUS desgelijks, daar hij niet tot de Heidenen ging vóórdat zijne prediking door de Joden werd verworpen. De godsdienstige richting van beider geest droeg denzelfden stempel; want ter wille der Joden had PAULUS den Heiden TIMOTHEÜS nog als Christen laten besnijden, en bleef hij uit eigen beweging een getrouw waarnemer der hooge Joodsche feesten. Zijn geschil met zijne Joodsche tegenstanders te Jeruzalem betrof niet veel anders dan het geloof aan de opstanding der dooden. — Dit alles en zooveel meer is lijnrecht in strijd met de brieven van PAULUS, vooral met dien aan de Galaten:[71] maar de schrijver geeft zijn eigen voorstelling der zaken, om de Joden van hun vooroordeel tegen PAULUS te genezen. Daarom worden nog meer lijnen van overeenkomst tusschen PAULUS en PETRUS getrokken. Deed de een wonderen: de ander ook. Werd de een door een wonder uit den kerker verlost: de ander ook. Was aan de handoplegging van PETRUS de mededeeling

des heiligen geestes verbonden: aan die van PAULUS niet minder. Spreekt PAULUS, in Hfdst. XIII: 16 vlgg., tamelijk Petrinisch: PETRUS daarentegen, in Hfdst. XV: 7 vlgg., zeer Paulinisch. De zegepraal van dezen op SIMON den Toovenaar wordt geëvenaard door die van genen op ELYMAS. De twist tusschen hen beiden te Antiochië, volgens Gal II: 14, wordt hier met geen enkelen trek aangeroerd. De „SIMON de Toovenaar" der pseudo-Clementinen, die aldaar één is met PAULUS, is hier een geheel ander persoon, nog vóór PAULUS door PETRUS bekeerd.[72] De Handelingen der Apostelen zijn, historisch beschouwd, een eenzijdig partijschrift, maar geschreven met het loffelijke doel, het partijgeschil ter zijde te schuiven. Het meest echte van hetgeen ze behelzen, is het waarschijnlijk geheel of meerendeels aan LUCAS ontleende tafereel der reizen van PAULUS.

Sedert BAUR bijzonder belang in PAULUS had leeren stellen, en daarom van diens leven, denken en werken een opzettelijke studie maakte, nam hij, door de behandeling der Paulinische brieven, een groot gedeelte van de literatuur des N. Testaments in beslag. En hing zijne belangstelling in PAULUS onmiddellijk samen met zijn streven, om steeds dieper tot de geschiedenis des oudsten Christendoms door te dringen, zoo moest hij van zelf nog verder gaan, en een even ernstige studie wijden aan de vier Evangeliën. Werkelijk ging hij hiertoe over, nog vóórdat zijn werk over PAULUS verscheen, misschien aangezet door den voortdurenden strijd tegen de critiek van STRAUSS. Uit

de reeks der Evangeliën bepaalde zijne aandacht zich het eerst bij het vierde. Want niet alleen was, door de mededeelingen van Paulus in Gal. II, zijn oordeel over den persoon van Johannes en diens betrekking tot de gemeente gevestigd: maar bovendien deed, én de groote beteekenis voor de Klein-Aziatische gemeente aan den naam van Johannes verbonden, én het geheel eigenaardige van het als Johanneïsch bekende Evangelie, hem begrijpen, dat hij daarmede beginnen moest, om een zekeren maatstaf ter beoordeeling der drie overige te verkrijgen. Zóó zette hij zich aan den arbeid; en ten jare 1844 gaf hij de uitkomst van zijn onderzoek in het licht. [73]

Hij stelt het beginsel voorop, dat het doel des schrijvers niet verklaard kan worden, tenzij men in het oog houde, dat deze uitgaat van de Logos-idee en al zijne historische onderwerpen daaromheen schaart. Om den oorsprong van dit Evangelie op het spoor te komen, moet men niet aan zijn woordelijken inhoud blijven hangen, maar doordringen tot den innerlijken samenhang zijner deelen en hunne gemeenschappelijke betrekking met het hoofddenkbeeld. Het is hier de voornaamste vraag: of de idee, die door de historische verhalen heenblinkt, slechts als een voorbijgaand verschijnsel in de zuiver historische strekking des Evangelies is aan te merken, dan of die idee, in hare zelfstandige beteekenis, zooveel overwicht op het historische heeft, dat zij dit overeenkomstig haar inhoud wijzigt en slechts als middel voor hare werkelijke verschijning gebruikt. Nu is duidelijk te zien, dat de idee van den Logos zich hier doet

kennen als het volstrekt goddelijke beginsel in het leven en de werkzaamheid van JEZUS. Deze idee is het middelpunt, waarom alles zich beweegt, vanwaar alles uitgaat en werwaarts alles terugkeert. Als een aaneenhechtende draad doorloopt ze de geheele historische voorstelling, en geeft ze aan alle bijzonderheden een eigenaardig voorkomen. Daarom kan dit Evangelie niet historisch zijn in dien zin, waarin de synoptische Evangeliën, ondanks hunne onhistorische bestanddeelen, als zoodanig zijn te beschouwen. Nu zijn niet al de verhalen van den vierden Evangelist onhistorisch, maar ze staan in dienst van zijne leidende idee. Het wezen des Christendoms is: de openbaring van Gods heerlijkheid in den Eeniggeborene des Vaders, de volheid van genade en waarheid in dien Eeniggeborene met zijne vleeschwording ontsloten, zoodat nu het tijdperk der Mozaïsche wet volstrekt is afgesloten. De schrijver ziet uit de hoogte van zijn profetisch idealisme eene gemeente vóór zich, waarin geen onderscheid van Joden- of Heiden-christen meer bestaat, maar het geworden is één kudde onder één herder; en de Joden, die hij ten tooneele voert, zijn geen historische personen, maar persoonlijke vertegenwoordigers van den Joodschen partijstrijd op het gebied des Christendoms, die hem op zijn verheven standpunt slechts als een historisch verschijnsel uit vroegere dagen voor oogen zweeft. Op zulk een standpunt kan de apostel JOHANNES, volgens Gal. II een apostel der besnijdenis, één der zuilen-apostelen te Jeruzalem, niet gestaan hebben. Dit aan te nemen, verbiedt ook de geschiedenis van den Pascha-strijd in de tweede helft der tweede eeuw.

Deze strijd brak aanvankelijk uit te Laodicea, omstreeks 170. De zaak was reeds in 160 ter sprake gekomen, tusschen den bisschop van Smyrna en dien van Rome. Oorspronkelijk vierden de Klein-Aziatische Christenen het Paaschfeest, naar Joodsch gebruik, den 14den Nisan, als den dag waarop JEZUS het paaschlam met zijne discipelen gegeten had, terwijl de overige gemeenten dat feest vierden op den volgenden Zondag, als den dag van JEZUS' opstanding. Nu echter, sinds de opzettelijke behandeling der zaak, ontstond er ook onder de Klein-Aziaten een scheiding tusschen vereerders van dien 14den Nisan en niet-vereerders, zonder dat hierdoor de rust der Kerk dadelijk verstoord werd. En voor de niet-vereerders verkreeg het geschil allengs een practisch-godsdienstig belang, toen de overtuiging zich bij hen vestigde, dat JEZUS terzelfder ure was gestorven waarop de Joden het paaschlam slachtten, zoodat hij als het waarachtige Paaschlam moest aangemerkt worden, en door zijnen dood de afschaffing van het Jodendom voor goed beslist was. Nu beriepen zich die Klein-Aziatische Christenen, die naar Joodsch gebruik hun paaschtijd hielden, op het voorbeeld door den apostel JOHANNES gegeven, overeenkomstig den tijd waarop hij dat feest met JEZUS gevierd had. [74] De schrijver van het vierde Evangelie laat JEZUS integendeel te gelijk met het paaschlam der Joden sterven, dus als het ware Paaschlam, waardoor aan het Joodsche, d. i. aan den geheelen Joodschen godsdienst, een einde was gekomen! Aan den apostel JOHANNES valt hier volstrekt niet te denken. Dat de schrijver zich verbergt

achter den "discipel, dien JEZUS liefhad" — een titel, die in Klein-Azië reeds aan JOHANNES gegeven was, als den apostel der ware openbaring — grondt zich eenvoudig op het ideëele karakter des Evangelies, als het ware Evangelie van JEZUS' innigst wezen, van de diepste gedachte zijns harten. Ook bevat het punten van aanraking met oudgnostische begrippen, door zijn wereldbeschouwing en voorstelling van den Christus, en desgelijks met het Montanisme, door zijn begrip van den Paracleet, zonder dat het daarom aan eenige partij toebehoort. Het draagt alleen een bepaald Alexandrijnsche kleur. Tegen het einde der tweede eeuw komt het uitdrukkelijk op naam van JOHANNES voor,[75] maar het moet ontstaan zijn in den kring der bewegingen, die den Pascha-strijd hebben uitgelokt, al was deze strijd misschien nog niet uitgebroken. Het valt dus in een veel later tijdperk dan de leeftijd van den Apostel. — Het laatste hoofdstuk wordt ook door BAUR voor onecht verklaard.

Langs den ingeslagen weg ging BAUR van het vierde Evangelie terug naar het derde, over welks oorsprong en karakter hij een studie in het licht gaf, in 1846.[76] Daar verplaatst hij ons terstond midden in het vraagstuk nopens de onderlinge betrekking tusschen het Marcionietische en ons canoniek Evangelie. Uitgaande van den regel, dat van twee teksten diegene, die zich door den meest natuurlijken, eenvoudigen, logisch geordenden samenhang onderscheidt en niets bevat wat den gang der gedachten verstoort, de meest oorspronkelijke is, geeft

hij aan den Marcionietischen tekst de voorkeur. Zulke kapitale veranderingen als Marcion zich zou moeten veroorloofd hebben, indien de aangenomen tekst de oorspronkelijke ware, laten zich niet onderstellen, ook niet op grond van dogmatische drijfveeren. [77] De bewering der Kerkvaders, dat Marcion het oorspronkelijke stuk verminkt heeft, bewijst niets, daar hij nu eenmaal als ketter, en het derde Evangelie des N. Testaments als echt bekend stond. Stellig heeft er een korter echt Lucas-Evangelie bestaan, waarvan het tegenwoordige, door omwerking en bijwerking, zoozeer verschilt, dat het geheel en al een ander scheen te zijn. Daar nu de inhoud van dit uitgebreider Evangelie geen grond tot verwerping opleverde, is het zonder bedenken kerkelijk aangenomen. En daar de Kerkvaders met de eigenlijke geschiedenis van dat Evangelie volslagen onbekend waren, zagen zij van hun standpunt in den Marcionietischen Lucas niets dan een verminkt kettersch maaksel. In zijn oorspronkelijke gestalte heeft het Evangelie een bepaalde, door historische omstandigheden aangewezen strekking. Het sluit zich methodisch aan het Mattheüs-Evangelie aan, doch wijkt er evenzoo methodisch van af, om er telkens weer één hoofdgedachte mee vast te houden. Datgene, waarbij het afwijkt, betreft de Joodschgezinde bestanddeelen, bij voorbeeld: de bevestiging der wet door Jezus; de herhaaldelijk bevestigde uitsluitende bestemming der zaligheid voor de Joden, tegen welk particularisme het zelfs uitspraken bevat, die tot het Paulinische standpunt behooren. Tot dit standpunt behooren ook uitdrukkingen, die Mattheüs mist, maar die in

het stelsel van Paulus een groote beteekenis hebben, zooals van de rechtvaardiging en de genade Gods. Vooral wijkt Lucas van het Mattheüs-Evangelie af, ja, plaatst er zich tegenover, door het verhaal van de zeventig discipelen, een sage die niet in een Jodenchristelijken, maar alleen in een Heidenchristelijken, Paulinischen kring ontstaan kan zijn, al had Paulus zelf noch iemand zijner naaste vrienden er eenig deel aan. In onzen canonieken Lucas is wel de Paulinische hoofdstam overgebleven, maar hier en daar door besnoeiing, inkorting, uitsnijding, van zijne scherpe Paulinische takken beroofd, vooral waar die zich beschermend over de ketterij van Marcion schenen uit te breiden. Voorts zijn er de twee eerste hoofdstukken in opgenomen, ter wille der Joodschgezinden, als een voorgeschiedenis van Jezus, die zijne geboorte en afkomst, zijn ganschen familie- en volkskring op zulk eene wijze beschrijft, dat hij met alle trekken van den Joodschen Messias te voorschijn treedt. Zoo zijn er thans in te vinden: plaatsen, die aan een anti-Marcionietische strekking doen denken; andere, waarin zich Paulinische denkbeelden laten hooren; weer andere, van een Joodschgezinden geest, die de omwerker kan gebruikt hebben om aan de wederzijdsche belangen der oudste kerkelijke partijen zooveel mogelijk te gemoet te komen; nog weer andere, die met latere partijzaken in betrekking schijnen te staan; eindelijk ook zulke, die slechts dienen om de voorstelling der Evangelische geschiedenis volledig te maken.

Deze beide verhandelingen — over de Evangeliën naar

JOHANNES en LUCAS — verschenen opnieuw in 1847, in een werk van BAUR over de canonieke Evangeliën, dus nu te zamen vereenigd, en vermeerderd met eene studie over de Evangeliën naar MATTHEÜS en MARCUS. De tweede der beide laatstgenoemden gaat hier in volgorde aan den eersten vooraf, niet eenvoudig volgens den weg door BAUR ingeslagen, noch ook alsof het MARCUS-Evangelie ouder zou zijn dan dat van MATTHEÜS, maar omdat het meer een stuk van één hand is. Anders staat het, door zijnen inhoud, in een dubbelzinnige houding tusschen dat van MATTHEÜS en van LUCAS in. Het sluit zich nu eens aan het eene, dan eens aan het andere aan. Op geringe uitzonderingen na bevat het niets, wat niet dáár is te vinden. Deze uitzonderingen bestaan enkel in verhalen, die het karakter van werkelijke geschiedenis missen, of zich licht als proeven van het persoonlijke pragmatisme des schrijvers doen kennen. Hij neemt een onzijdig standpunt in. Het lag in zijn plan, zich niet met verschil van zienswijze en beginselen te bemoeien, en de scherpe punten der strijdende hoofdrichtingen van zijnen tijd zooveel mogelijk af te stompen. Hieruit is te verklaren, dat hij de geschiedenis van JEZUS' geboorte en kindsheid niet vermeldt, [78] de bergrede niet mededeelt, en alles, waardoor LUCAS zich kenmerkend van MATTHEÜS onderscheidt, stilzwijgend laat rusten. Hij is niet die MARCUS, dien wij uit de Handelingen kennen. Maar in verband met het onzijdige standpunt van het Evangelie, is het zeer opmerkelijk, dat de Catholicke kerk het op naam van dezen MARCUS gesteld heeft, den tolk van PETRUS en

metgezel van PAULUS, een onzijdig persoon tusschen beide apostelen in.

Bij het Mattheüs-Evangelie dienen drie dingen in het oog gehouden te worden: 1. dat het dusgenoemde Hebreër-Evangelie het oudste in de Hebreeuwsche taal geschreven Evangelie is; 2. dat de apostel MATTHEÜS de schrijver van dit Hebreër-Evangelie moet geweest zijn; 3. dat ons Grieksch Mattheüs-Evangelie met dit Hebreër-Evangelie in nauwe betrekking staat. De Grieksche overzetting van het oorspronkelijke moet van zeer oude dagteekening zijn, maar allengs door verandering en bijvoeging velerlei wijziging ondergaan hebben, totdat zij in ons canoniek geschrift haren tegenwoordigen vasten vorm verkreeg. Zóó bewerkt is het dus niet apostolisch, wat zijn oorsprong, noch oorspronkelijk, wat zijne bestanddeelen betreft. De Evangelische geschiedenis wordt onder het gezichtspunt van den ideëelen Messias des O. Testaments geplaatst; doorloopend laat zich een sterke ingenomenheid met het O. Testament bespeuren, een streven om het N. Testament overal in het Oude terug te vinden. In zoover heeft het Evangelie een Joodschgezinde strekking, den eenigen tendens waarvan hier sprake kan zijn; eene strekking, die niet, op de wijze der andere Evangeliën, door tijdvragen en tijdsomstandigheden bepaald is geworden, maar eenig en alleen samenhangt met den oorspronkelijken aard des Christendoms, gelijk het zich in de werkelijkheid uit het Jodendom had ontwikkeld, schoon het er zich in beginsel zelfstandig boven verhief. Daarom mag dit Evangelie beschouwd

worden als een historisch getrouwe afdruk van het oorspronkelijke Christendom. De schrijver heeft de gesprekken van Jezus op zijn eigen wijze bijeengevoegd. Maar wie de schrijver is, of hoe de naam des apostels Mattheüs van het Hebreër-Evangelie op ons canoniek Grieksche is overgegaan, weten wij niet: alleen dit weten wij, dat zulks geschied moet zijn vóór het begin van den Pascha-strijd. Naar zijne tegenwoordige redactie, moet het, om Hfdst. XXIV, geplaatst worden tusschen de jaren 130 en 134, tijdens den Joodschen oorlog onder keizer Hadrianus. Overigens onderstelt ons Lucas-Evangelie het bestaan van het Mattheüs-Evangelie, gelijk de vierde Evangelist het bestaan der drie eerste onderstelt.

Wanneer wij nu het vierde Evangelie met de synoptische vergelijken, dan onderscheidt het zich: 1. historisch, door de plaats van Jezus' werkzaamheid; 2. dogmatisch, door de voorstelling van Jezus' persoon; 3. door een hiermede samenhangend ideëel of onhistorisch karakter. In hetgeen deze Evangeliën te zamen bevatten, ligt het brandpunt van alle vragen betreffende het oorspronkelijke Christendom.

Zoo ver gekomen, ging Baur de critiek op de schriften des N. Testaments geleidelijk voortzetten. In 1848 volgde eene studie over de Johanneïsche brieven.[79] De schrijver is niet dezelfde als de Evangelist. Wel beweegt zich inzonderheid de eerste brief in denzelfden kring van denkbeelden; er komen dezelfde gedachte en uitdrukkingen voor, dezelfde beelden en tegenstellingen; de blik op en de voorstelling van de zaken is dezelfde; zelfs bestaat er woordelijke

overeenkomst van sommige uitspraken en zegswijzen met die van het Evangelie: en toch is alles navolging, daar er de oorspronkelijkheid van den Evangelist aan ontbreekt. Zijne ideëele, geestelijke beschouwing keert hier in een materiëelen vorm terug. Zijn geestelijke Paracleet is hier een persoonlijke voorspraak bij den Vader. En een verzoening, die bij hem niet voorkomt, wordt hier gepredikt. De eentonigheid van het onderwerp des Evangelies deelt zich hier aan de schrijfwijze mee. De teedere innigheid aldaar gaat hier over in kinderachtige gemoedelijkheid. Alles vereenigt zich hier, om ons te doen denken aan matte nabootsing van een onbereikbaar origineel. In den Antichrist, die loochent dat Jezus is de Christus (Hfdst. II: 22), bestrijdt de schrijver het gnostische docetisme, maar met weinig logische kracht. Hij nadert het Montanisme, door zijn geheele wereld- en levensbeschouwing, door zijn begrip van zonde ook tot den dood, en door zijne denkbeelden omtrent de ware gerechtigheid des levens, hoewel hij het Jodenchristelijke in het montanistische streven zoekt te zuiveren, door het op zijn wijze te bezielen met den meer innerlijken Johanneïschen geest, door het montanistische bewustzijn uit het eenzijdig overdrijven eener wettische heiligheid te verheffen tot het algemeene bewustzijn van de ware heiligende beginselen, zooals die voor den Christen gelegen zijn in de verzoening met God en de vergeving der zonden. — De twee andere Johanneïsche brieven, die in toon en inhoud geheel met elkander overeenkomen en daarom ongetwijfeld met dezelfde historische omstandigheden des

tijds samenhangen, dragen insgelijks het zegel van montanistische verwantschap. Zij vertegenwoordigen een tijdperk van groote partijbeweging, zoodat broederen van de eene gemeente naar de andere reisden, om hunne geestverwanten in de gemeenschap des geloofs te versterken. De brieven zijn, althans wat den tweeden van het drietal betreft, gericht aan het montanistisch gezinde deel der Romeinsche gemeente. Daarbij onderscheiden ze zich door een zeer algemeenen inhoud, en hebben ze in zoover een catholiseerende strekking, als ze zonder zweem van bijzonderen partijgeest, de kerkelijke geloofsgenooten, door eene eenvoudige anti-docetische leer en een veredeld montanistisch leven, innig zoeken te vereenigen. — Dat de schrijver voor zijn doel den naam van een apostel gebruikte, is volstrekt niet vreemd, daar de Klein-Aziatische Christenen gewoon waren, de verbreiding hunner montanistische beginselen ook door geschriften onder een valschen, maar invloedrijken naam te bevorderen.

Over de andere literarische oorkonden des N. Testaments heeft Baur zich niet opzettelijk uitgelaten, vóórdat hij, in 1853, zijn werk over: das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, in het licht gaf. De aard van dit werk bracht mede, dat geen enkele dier oorkonden buiten behandeling bleef.

De Openbaring van Johannes moet tot de oudste stukken van den Canon des N. Testaments gerekend worden. Zij is reeds vroeg op kerkelijk gebied weersproken, maar, zooals bekend is, alleen op dogmatische gronden, om haren inhoud, uit Alexandrijnschen afkeer van haar chiliasme. De

schrijver is niet dezelfde als de Evangelist, al staat deze in zekere verwantschap met hem, al mag het Evangelie de vergeestelijkte Apocalypse heeten, al steunt het op den Klein-Aziatischen roem van JOHANNES, als "de discipel dien JEZUS liefhad." De strenge geest der Apocalypse past beter op JOHANNES den Donderzoon (Marc. III: 17), later één der Joden-apostelen (Gal. II: 9), dan op den Evangelist der liefde. Haar karakter is strikt Joodschgezind,[80] verklaard anti-Paulinisch. Onder den naam van Bileamieten en Nicolaïeten en van de vrouw JEZABEL, in Hfdst. II, worden waarschijnlijk veroordeeld mannelijke en vrouwelijke Paulinisten, in denk- en leefwijze vrijer nog dan PAULUS zelf. In Hfdst. II: 2 wordt PAULUS bedoeld, onder degenen die zich te Ephese voor apostelen hebben uitgegeven, en het niet zijn. In Hfdst. XXI: 14 wordt de Apostelkring tot de twaalf Apostelen des Lams beperkt, en dus PAULUS uitgesloten. De Heidenchristenen worden, in Hfdst. VII, alleen meegerekend onder den titel der twaalf stammen Israël's, met wie zij samengegroeid zijn. Anders wordt het Heidendom, buiten en tegenover het Jodendom, gehaat met een volkomen haat. Als zoodanig is het in de oogen des schrijvers het rijk van den Antichrist, wiens eigendom de Heidenen zijn, om ook in zijn lot te deelen. Over de Heidenen komen alle plagen Gods, en met die plagen steeds grooter verharding. En in plaats van een zalig worden der Heidenen te profeteeren, laat hij, bij het aanstaande wereldgericht, het Jodendom zijn zegefeest vieren op de puinhoopen des Heidendoms. De schrijver is de apostel JOHANNES,

zoodat de reden voor de hand ligt, waarom de Klein-Aziatische gemeenten zich, bij hare Jodenchristelijke gebruiken, op zijn voorbeeld beroepen konden.

De Brief aan de Hebreën is een voortbrengsel van het Joden-christendom, schoon bewerkt in een gematigden, door het Paulinisme gewijzigden geest. In dezen geest wordt het Jodendom beschouwd als bestemd, om door een hooger, volmaakt standpunt van godsdienstige ontwikkeling vervangen te worden, doch zóó dat de kiem van dat volmaakte reeds in het Jodendom ligt. Wat den band tusschen Joden- en Christendom uitmaakt, is het priesterschap; in het volmaakte priesterschap van Jezus lost zich het geheele onderscheid tusschen beide op. Hier dus geregelde opklimming van het eene tot het andere: geen breuk tusschen beide, zooals bij Paulus. Ook wordt hier niets gevonden van hetgeen Paulus opmerkt, omtrent de onmogelijkheid dat de zondaar de wet vervult, omtrent de macht des vleesches over den geest en den daardoor bewerkten algemeenen zondigen toestand der menschen. En de dood van Christus is niet, zooals bij Paulus, het sterven van één voor allen, zoodat zij allen in hem gestorven zijn, maar het hoogste zegel van het volmaakte priesterschap. Het volmaakte, volgens het Christendom, vindt zijne plaats niet in de tegenwoordige, maar eerst in de toekomende wereld, in den hemel; wat op aarde zijne plaats vindt, zooals het Jodendom, de godsdienst, die ons hier niet verder brengt dan tot een tastbaren berg, gaat, hoe heerlijk ook, met al het tastbare voorbij. Gelijk

Jezus als de ware Hoogepriester met zijn bloed tot de hemelen is doorgegaan, zoo zijn het ware Christendom en de hemel één. In deze zienswijze vertoonen zich sporen van Alexandrijnsch idealisme. Verder wordt het Heidendom met stilzwijgen voorbijgegaan, niet, omdat de schrijver het niet telde, maar wat zou hij er nog bijzonders van zeggen, bij hetgeen hij reeds van de godsdienstige beteekenis des Jodendoms gezegd had? Anders was hij universalist, en in zoover Paulinisch genoeg, om in Christus niet alleen den priester te zien naar de ordening Melchizedek's, maar ook den Zoon Gods, wien zonder uitzondering alles onderworpen is.

De Brief van Jacobus en de eerste van Petrus gaan in tijdsorde den Pastoraal-brieven een weinig voor. Eerstgenoemde heeft een anti-Paulinische strekking, in de bestrijding der Paulinische leer van de rechtvaardiging door geloof, voor zoover deze leer tot schade voor het practische Christendom kon misbruikt worden of werkelijk misbruikt werd. Toch nadert hij weer de Paulinische denkwijze, door een meer geestelijke opvatting van de wet, als wet der liefde en der vrijheid. De schrijver is een Jodenchristen, die niet slechts iets tegen Paulus wilde zeggen, maar ook den Christen wilde schilderen in de zedelijke volmaaktheid van een werkdadig Christelijk leven. Nu hechtte hij aan den inhoud van zijnen brief zooveel gewicht, dat hij dien stelde onder het gezag van den voornaamste der Jodenapostelen, Jacobus. [81]

De eerste Brief van Petrus is geschreven op een

Jodenchristelijk standpunt, onder Paulinischen invloed. PETRUS komt hier voor als vrij eenstemmig in denkwijze met PAULUS. De brief blijkt geschreven te zijn in een tijdperk, waarin de gemeente, door het beloop der partijgeschillen, begon te begrijpen, dat het wezen des Christendoms bovenal bestond in de gerechtigheid van een vromen wandel. Vooral de vermelding der tusschenpersonen, aan het slot des briefs, ademt ten aanzien van PAULUS een verzoenenden geest. [82]

De tweede Brief van PETRUS is een der laatste geschriften van den Canon, als dagteekenende uit den tijd, toen de zendbrieven van PAULUS reeds onder de canonieke geschriften bekend waren (III: 16). PETRUS noemt PAULUS geliefden broeder, en beveelt diens brieven ter lezing aan (III: 15).

De Brief van JUDAS — die, gesteld op naam des broeders van JACOBUS, zijn Jodenchristelijken oorsprong verraadt, maar ook reeds apostolische brieven kent en zelfs op woorden van PAULUS zinspeelt (vs. 17—19) — komt bij BAUR niet in bijzondere aanmerking.

Bij dit overzicht van BAUR's studie over de oudste literatuur des Christendoms zijn wij hem voet voor voet gevolgd, gelijk wij hem den weg zijner critiek zagen bewandelen. Zoodoende liggen de boeken des N. Testaments hier voor ons, in dezelfde onbestemde orde waarin wij ze tot dusverre bij hem hebben aangetroffen. Als wij nu zijne bijzondere inlichtingen volgen, en het dooreengemengde dienovereenkomstig naar tijdsorde rangschikken, dan verkrijgen

wij ongeveer deze reeks: de Brieven van Paulus aan de Galaten, de Corinthiërs en de Romeinen; de Openbaring van Johannes; de Brief aan de Hebreën; ons Grieksche Mattheüs-Evangelie: de Brieven aan de Thessalonicensen, de Colossensen, de Ephesiërs, de Philippensen; de Brief aan Philemon; de Brief van Jacobus en de eerste van Petrus; ons Lucas-Evangelie; de Handelingen der Apostelen; Marcus; de Brief van Judas en de tweede van Petrus; de drie Pastoraal-brieven aan Timotheüs en Titus; het Johanneïsche Evangelie en de Johanneïsche brieven. Plaatsen wij ze in de historische lijst der toenmalige quaestiën, dan verkrijgen wij, altijd weer naar aanwijzing van Baur, de volgende schets: I. de strijd der partijen — de Brieven van Paulus aan de Galaten, de Corinthiërs en de Romeinen; het Lucas-Evangelie; de Openbaring van Johannes; II. de pogingen tot verzoening — de Brief aan de Hebreën; de Brieven aan de Colossensen, Ephesiërs en Philippensen; de Brief van Jacobus en de eerste van Petrus; de herderlijke brieven aan Timotheüs en Titus; de Handelingen der Apostelen; de tweede Brief van Petrus; III. de ideëele eenheid der gemeente — het Johanneïsche Evangelie. [83] Van deze lijst vallen uit: het Mattheüs-Evangelie, omdat het geen partijschrift is; dat van Marcus, omdat het een onzijdig standpunt inneemt; de Brieven aan de Thessalonicensen, om hun gemis van karakter; de Brief aan Philemon, om zijn volstrekt persoonlijke strekking; de Brief van Judas, om zijn geringe historische beteekenis; de Johanneïsche brieven, om hunne

geheel bijzondere bestemming. Anders vertegenwoordigen de gezamenlijke schriften des N. Testaments, historisch beschouwd, het beloop der apostolische en na-apostolische eeuw in hare verschillende tijdperken. Dogmatisch beschouwd, vertegenwoordigen zij drie typen van Christelijke overtuiging, drie vormen van ontwikkeling des Christelijk-godsdienstigen bewustzijns. De eerste vorm doet zich kennen in de synoptische Evangeliën en de daarmee verwante boeken des Canons: het Christendom grenst nog zeer nauw aan het Jodendom; het moet zich nog tot een zelfstandige macht verheffen; het is nog slechts de geestelijke, algemeen gemaakte wet, gegrond in het werk van den Messias. De tweede vorm kenmerkt zich, in de brieven van PAULUS, door de tegenstelling van Wet en Evangelie, terwijl de Messias het voorwerp des geloofs wordt, als de Heer der gemeente. Boven dien vorm, en zelfs boven het leerbegrip der kleinere Paulinische brieven, staat het Johanneïsche Evangelie, door JEZUS als den hoofdpersoon der Evangelische geschiedenis te vereenzelvigen met den Logos, die van eeuwigheid God en zelf God is. [84]

Wist BAUR bij de uitgave zijner verhandeling over: de Christuspartij in de Corinthische gemeente en den strijd tusschen Petrinisch en Paulinisch Christendom, in 1831, nog niet, waartoe die studie hem in vervolg van tijd leiden zou: hier is het duidelijk te zien, dat geheel zijn onderzoek naar de oudste literatuur des Christendoms daardoor een bepaalde richting heeft gekregen.

Met de schriften des N. Testaments is evenwel de lijst dier literatuur niet volledig. Wegens de tijdruimte, die ze beslaan, tot voorbij het midden der tweede eeuw — een bepaald jaarcijfer is niet aan te geven — moeten er nog enkele geschriften bijgerekend worden, die óf als apocrief, óf onder den naam van een apostolisch vader bekend, maar niet van jonger dagteekening zijn. Dus voltooide BAUR dit gedeelte van zijn theologischen arbeid met de volgende critische studiën:

De Brief van BARNABAS is niet geschreven vóór het jaar 119. Onder den naam van dien metgezel der Apostelen wordt hier de onderlinge verhouding van Joden- en Christendom even typisch-allegorisch voorgedragen als in den Brief aan de Hebreeën, met dit onderscheid, dat nu het Christendom niet zoozeer het volmaakte, als wel het ontsluierde Jodendom is. Het wezen des Christendoms bestaat in het weten, het begrijpen van de typen en allegorieën des Ouden Verbonds; in het niet weten of niet begrijpen van deze dingen bestaat het Jodendom. Het Christendom is een nieuwe wet, die, zonder den mensch een dwangjuk op te leggen, eischt, dat hij zich zelven Gode ten offer wijde. De halsstarrigheid der Joden is het werk van een boozen Engel, door wiens listen zij zich laten verstrikken. In zoover draagt de brief een anti-Joodschgezind, Paulinisch karakter, en overigens, evenals de Brief aan de Hebreeën, een Alexandrijnsche kleur.

De eerste Brief van CLEMENS aan de Corinthiërs is geschreven na den Brief van BARNABAS, op naam van den-

zelfden CLEMENS, dien we Philipp. IV: 3 ontmoeten. Evenals de pseudo-BARNABAS is deze CLEMENS Paulinist, maar vriendelijker gestemd jegens het Joden-christendom. Hij noemt PAULUS en PETRUS naast elkander, schoon genen met de meeste onderscheiding. Met den tijdgeest, voor zoover hij dien uitdrukt, laat zich het besluit der Jeruzalemsche Kerkvergadering, volgens de voorstelling van Hand. XV, het best overeenbrengen. Op grond van dezen uit Rome geschreven brief, waarin gezegd wordt, dat PAULUS, na tot de uiterste grens van het Westen gekomen te zijn, den marteldood is gestorven, heeft zich in de Kerk het geloof gevestigd aan een tweede gevangenschap des Apostels te Rome. Bij die uiterste grens van het Westen dacht men aan Spanje. Nu redeneerde men bij gevolgtrekking aldus: PAULUS is stellig eerst weer losgelaten, heeft toen zijn voorgenomen reis naar Spanje (Rom. XV: 24) volbracht, maar moet vervolgens weer in dezelfde gevangenschap geraakt zijn, daar hij te Rome den marteldood gestorven is. Volgens BAUR, en meer anderen, mag evenwel onder de uiterste grens van het Westen niets anders verstaan worden, dan Rome of Italië, en berust alzoo het geheele geloof aan een tweede gevangenschap van PAULUS te Rome cp misverstand.[85] — In latere geschriften, evenzeer op naam van CLEMENS gesteld, komt deze als een verklaard anti-Paulinist en streng Petrinist voor. Zóó in de Homilieën. Bevat zijn eerste Brief aan de Corinthiërs geen gedachte aan het bestaan van een Bisschop, hier treedt hij zelf in volle bisschoppelijke glorie te voorschijn, als wettige onmiddel-

lijke opvolger van Petrus op den Roomschen kerkelijken stoel. Jeruzalem, de Jodenchristelijke moedergemeente, is hier de maatstaf voor het ware Christendom; in den Joodschgezinden geest wordt nu ook de geheele gemeente als een eenig lichaam op den voet der oude Theocratie ingericht; de Bisschop is de vertegenwoordiger der kerkelijke eenheid. De Homilieën zijn waarschijnlijk geschreven ten tijde van mannen, als bisschop Victor en presbyter Cajus, die den overwegenden invloed van het Joodsche bestanddeel zooveel mogelijk zochten te beperken, om in de kerk te Rome een vrijere richting des geestes te doen leven. In zulk eenen tijd kwam het licht een ander, zooals den auteur van dit geschrift, in den zin, een stuk op te stellen, dat ter eene zijde alles handhaaft wat den Joodschgezinden geest kon rechtvaardigen, en zich ter andere zijde onpartijdig genoeg wist te houden, om den kerkelijken strijd tusschen Joden- en Heiden-christendom op een zooveel mogelijk algemeen bevredigende, maar toch het Judaïsme niet verloochenende, wijze te vereffenen. — Ook behoort bij de Homilieën nog een ander pseudo-Clementijnsch geschrift, dat er nauw mee samenhangt, en, in het Latijn geschreven, den naam van Recognitiones draagt. — De tweede Brief van Clemens aan de Corinthiërs is na de Homilieën vervaardigd, in een meer Joodschgezinden geest.

De Constitutiones Apostolicae behooren oorspronkelijk tot den kring der Clementinen. Ze zijn bestemd voor de Heidenchristenen, als een wetboek, hun

op naam der Apostelen van de zijde der Jodenchristenen gegeven. CLEMENS, de eerste door PETRUS bekeerde Heiden en nu aanhanger der Joodschgezinde partij, is de overbrenger van dit geschrift. Zijn persoon is, door zijn tweeledig karakter, de vertegenwoordiger der geheele Christenheid; wat door hem overgebracht wordt, is het zegel der eenheid tusschen de beide groote Christelijke partijen. Met dit wetboek, dat ten grondslag strekte voor het bisschoppelijke bestuur, bood het Joden-christendom de rechterhand aan het Heiden-christendom; door dezerzijds het aanbod aan te nemen, werd het verbond der verzoening voorgoed gesloten. Het geschrift zelf, in dien vorm waarin het tot ons gekomen is, uitgebreid en met toevoegselen vermeerderd, dagteekent uit het einde der derde eeuw, maar in zijn oorspronkelijken vorm is het niet veel later dan de Clementinen te stellen, en evenzoo uit Rome herkomstig. [86]

De Pastor HERMAE is vervaardigd te Rome, in het midden der tweede eeuw. Dit geschrift heet de herder, omdat er een Engel in de gedaante van een herder verschijnt, die door gezichten, geboden en gelijkenissen de waarheid Gods onthult. Reeds de streng monotheïstische geest, die hier den boventoon voert, getuigt van een Jodenchristelijk beginsel, dat evenwel in enkele bijzonderheden den toon van een meer vrije richting doet hooren. In de twaalf stammen der gemeente Gods zijn de geloovige Heidenen opgenomen, om de leemte, door ongeloovige Joden daarin veroorzaakt, aan te vullen. Daar-

entegen kunnen de rechtvaardigen des O. Testaments in het Koninkrijk Gods niet ingaan, tenzij ze eerst in de onderwereld door de Apostelen en Evangelisten gedoopt zijn. Met zijne overtuiging, dat de Zoon Gods aan alle einden der aarde moet gepredikt worden, grenst de schrijver aan het Paulinisch universalisme; en met zijne denkbeelden over de vergeving der zonden na den doop, of het tijdperk eener tweede boete, grenst hij aan het Montanisme.

De Brieven van Ignatius zijn kennelijk te Rome vervaardigd, niet vóór het midden der tweede eeuw. In dien bisschop van Antiochië treedt een onbekend schrijver op, voor wien Paulus als apostel alles is. De brieven maken één geheel uit met de Handelingen der Apostelen en de Pastoraal-brieven, hoewel ze door hunnen inhoud op een eenigszins later tijdperk wijzen, toen het bisschoppelijke bestuur zich begon te vestigen. De schrijver vindt het onzinnig, Jezus den Christus te noemen en nogtans het Jodendom aan te hangen. De ware Joden, die, zooals de profeten, op den Christus hoopten, waren geen Joden meer, maar Christenen. In dit opzicht spreekt hij streng Paulinisch. Het Paulinische Christendom van Antiochië is hem de maatstaf voor het ware Christendom. Door zijn aandringen op de eenheid der Kerk komt hij den Johanneïschen geest nabij, hoewel hij als het kind van zijnen tijd den weg tot die eenheid niet weet te vinden dan door stipte gehoorzaamheid aan den Bisschop, als plaatsbekleeder Gods in het midden der gemeente. [87]

De Brief van Polycarpus behoort tot hetzelfde tijdperk, waartoe de pseudo-Ignatiaansche brieven moeten gerekend worden. In dit geschrift wordt de zalige en roemrijke Paulus, wiens wijsheid niemand kan navolgen, en meer van dien aard, zoo hoog geprezen, dat het Paulinische karakter van het geheel geen nadere toelichting behoeft.

Al deze geschriften helpen in meerdere of mindere mate de grondslagen leggen, waarop de catholieke, d. i. alle Christenen in zich vereenigende, Kerk is verrezen. Zij wijzen door hun inhoud op een tijdperk van overgang, dat zijn getrouwsten vertegenwoordiger vond in een wijsgeerig ontwikkeld Heidenchristen, een man die ter eene zijde even nauw aan de apostolische Vaders grenst als ter andere zijde aan de catholieke Kerkleeraren, Justinus Martyr. Met den pseudo-Barnabas ziet hij in het Christendom een nieuwe wet, den godsdienst van de ware kennis der wet, die door de Joden nooit werd begrepen. Alles wat het O. Testament bevat: sabbat, feesten, spijswetten, offer- en tempeldienst, besnijdenis enz., heeft oorspronkelijk een geestelijke beteekenis, daar de Patriarchen zonder deze dingen, zooals Abraham bovenal door zijn geloof, de gerechtigheid Gods hebben verworven. Justinus doet ons hier denken, minder aan verwantschap des geestes met Paulus, dan aan het Alexandrijnsche karakter van den schrijver aan de Hebreën. Het O Testament blijft hem de echte bron der waarheid. Zijn houding heeft iets zwevends, tusschen het Judaïsme en het Paulinisme in. Hij misprijst het, dat sommige Jodenchristenen van de Hei-

denchristenen niets wilden weten, en hij op zijn beurt wil van die Heidenchristenen niets weten, die zich in het eten van Heidensch offervleesch overeenkomstig de vrijzinnige zienswijze van PAULUS gedroegen. Ofschoon hij, bij dit laatste, inzonderheid het oog op Gnostieken heeft, helt hij zoodoende toch meer over tot het Jodenchristendom dan tot het Paulinisme. In zijnen persoon spiegelt zich het beeld der Kerk af, als nog geplaatst in een toestand van onzekerheid ten aanzien der eenheid, waarin zich Judaïsme en Paulinisme bij haar moesten oplossen. — Nu eerst is de lijst van de oudste literatuur des Christendoms gesloten. [88]

Een talentvol bestrijder van BAUR, door hem zelven aangeduid als de Saxische anonymus (WEISSE), had hem verweten, dat hij den oudsten tijd des Christendoms ontvolkte, door er de schriftelijke getuigenissen uit weg te nemen. BAUR wijst dit verwijt volstrekt af met de bewering, dat hij slechts den oudsten tijd heeft ontvolkt, om een lateren tijd weer naar eisch te bevolken. [89] En hierin heeft hij recht. Voor zoover wij zijne handelwijze in deze zaak hebben gadegeslagen, kan zij inderdaad geen anderen indruk op ons maken. Den bundel oorkonden des N. Testaments heeft hij los gewonden uit het kerkelijke snoer, waarin ze van oudsher gebonden waren, om ze stuksgewijze naar haar eigen wettige plaats te vragen en ze op die plaats te brengen. Of dit hem gelukt is; of de gronden, die hij voor zijn oordeel over de historische waarde van iedere oorkonde bijbrengt,

en waarvan wij de voornaamste in ons overzicht vermeld hebben, proef houden, durven noch kunnen wij beslissen. Indien wij tot een critische ontleding van Baur's geschriften, wat elks bijzonderen inhoud betreft, verplicht waren, zouden wij al zijne studiën naarstiglijk van voren aan moeten onderzoeken. Maar zoo veel wordt niet van ons gevergd, omdat het niet noodig is ter bepaling van ons oordeel over het karakter en het gehalte zijner werkzaamheid. Het is hier geenszins de vraag: of er bij hem ook fouten van historisch-exegetischen aard zijn aan te wijzen? of de gevolgtrekkingen, waartoe hij gekomen is, altijd uitmunten door juistheid? of hij de vraagstukken, die hij behandelt, werkelijk opgelost, het onderzoek, dat hij instelt, behoorlijk volbracht heeft? Wat er ook aan zijne positieve resultaten moge ontbreken, voor de beoordeeling van zijne werkzaamheid komt het aan op zijn wetenschappelijk standpunt, als de ziel van zijn geheelen arbeid. Hij zelf geeft toe, dat zijne denkbeelden en beschouwingen, gelijk hij ze het eerst heeft te berde gebracht, licht de merkteekenen van iets persoonlijks en eenzijdigs dragen, waarvan ze moeten gezuiverd worden. [90] Behandelde hij de oudste literatuur des Christendoms met een bepaald wetenschappelijk doel, om een juiste voorstelling van den oorsprong en de eerste ontwikkeling des Christendoms te verkrijgen, zoo beoordeelde hij ook die literatuur naar een bepaald wetenschappelijken maatstaf. Dezen maatstaf zullen wij leeren kennen, wanneer wij hem verder hooren over: de inleiding in het N. Testament, als wetenschap.

IV.

BAUR OVER DE INLEIDING IN HET N. TESTAMENT, ALS WETENSCHAP.

„Onder den naam van Inleiding op de geschriften des Bijbels — schrijft Baur [91] — heeft zich in den laatsten tijd eene afzonderlijke theologische wetenschap gevormd, over wier taak, inhoud en omvang de geleerden nog al eenstemmig schijnen te denken, zonder even eenstemmig te oordeelen over haar wetenschappelijk gehalte, of ze als een echt wetenschappelijk geheel, dan wel als een samenstel van mechanisch verbonden bestanddeelen te beschouwen is. Sommigen vinden zelfs den naam van Inleiding voor haar niet gepast. „Deze overgeleverde naam” zegt de een (Hupfeld), „is te vaag, te onbepaald. Letterlijk opgevat, zou de Inleiding al die voorbereidende hulpvakken in zich sluiten, die den lezer van den Bijbel

op weg moeten helpen, om goed in dat boek te recht te komen, om het in zijn geheel en in zijne deelen te verstaan; de vakken namelijk van bijbelsche philologie, bijbelsche archaeologie, bijbelsche theologie, geschiedenis der bijbelsche literatuur. Dus zou de Inleiding niet zoozeer een wetenschap zijn, als wel een kring van wetenschappen, die het best den naam dragen van bijbelsche wetenschappen of hulpwetenschappen der exegese. Zóó kan ze niet meer bestaan. Dat ging goed, zoolang die vakken nog, door zekere populaire behandeling, in een staat van kindsheid verkeerden, maar ten gevolge van den omvang, dien zij later hebben verkregen, is dat niet meer mogelijk. De Inleiding kan, zóó begrepen, niet meer zijn wat ze naar haren aard moet wezen, en daarom vervalt ook haar naam." — "Onder dien naam," zegt een ander (De Wette), met instemming, "heeft men tot een geheel samengevoegd al datgene wat men in het belang van een degelijk onderzoek des Bijbels vooraf dient te weten; een geheel zonder innerlijk, wetenschappelijk verband of zonder een eigenlijk gezegd wetenschappelijk beginsel, hoewel in zoover zelfstandig, als het in bijzondere betrekking staat tot de geschiedenis en de historische karaktertrekken der Bijbelboeken; een rechte inleiding tot de exegese." — "Haar rechte naam," zegt weer de eerste, "is geschiedenis der heilige Schriften of der bijbelsche letterkunde, zooals ze reeds door Richard Simon betiteld is. Zij vraagt: 1. naar den oorsprong dier geschriften, d. i. naar hunne vervaardigers en den tijd waarin ze vervaardigd zijn, waarbij ook de inhoud en het karak-

ter dier geschriften in aanmerking komt; 2. hoe ze tot een geheel bijeengevoegd en als zoodanig erkend zijn geworden; 3. hoe ze bewaard gebleven en voortgeplant zijn, en welke lotgevallen ze in den loop der tijden ondergaan hebben. De methode der Inleiding is critisch. Het oud-kerkelijke vooroordeel, dat de Bijbel te heilig is, om zich als een gewoon boek rekenschap te laten vragen van het innerlijke verband en de werkelijke gesteldheid zijner schriften, moet vallen. Gelijk wij onderscheid maken tusschen de goddelijke en de menschelijke natuur van JEZUS, zoo moet ook het onderscheid tusschen de goddelijke en de menschelijke zijde des Bijbels in het oog gehouden, en de laatste zijde op den voorgrond geplaatst worden als het onderwerp der critiek." — "De Inleiding," zegt een derde (SCHLEIERMACHER), "is het best te vergelijken bij de prolegomena van latere uitgevers der oude Classieken. Haar doel moet zijn: den lezer zooveel mogelijk in den toestand te verplaatsen, waarin de tijdgenoot der schrijvers zich bevond, d. i. de historische bijzonderheden op te zamelen, waarin men bij het lezen van zulke geschriften tehuis moet zijn. Men wordt ingeleid in de levensomstandigheden des schrijvers, voor zoover die met zijne geschriften in betrekking staan, en in de denkbeelden des schrijvers, voor zoover ze met de ontwikkeling van zijnen tijd samenhangen. Dan komt de critiek nog het hare verrichten, ter bepaling van den staat waarin de tekst verkeert." — Al deze beschouwingen over de zaak hebben herziening noodig. De eerste, vooral om de niet gerechtvaardigde onderstelling van een goddelijke en een mensche-

lijke zijde des Bijbels. De tweede, vooral om hare nauwe verbinding van de Inleiding met de exegese. De derde vooral om hare beperking van de critiek tot tekst-critiek.

"De inleiding is, als wetenschap, critisch. Hare taak bestaat geheel en al in critiek; want haar onderwerp, de canonieke geschriften met alles wat ze canoniek gemaakt heeft, brengt zulks mede. Als canonieke geschriften voeren ze een dogmatisch gezag, heeten ze geïnspireerd, de gewijde, door God ingegeven oorkonden der hoogste waarheid. Nu is dit dogmatische het eigenlijke onderwerp der critiek. De Inleiding moet onderzoeken, of die geschriften ook de blijken dragen van werkelijk te zijn, wat ze naar de dogmatische voorstelling zijn; en sluit deze voorstelling hunne echtheid in zich, zoo moeten ze naar hun recht gevraagd worden, om als apostolische geschriften te gelden. Evenals in de philosophie het criticisme tegenover het dogmatisme staat, zoo staat ook in de theologie de critiek tegenover het dogme. Het dogme drukt eenvoudig een meening uit, een voorstelling die men zich ten aanzien van personen of zaken vormt: de critiek vraagt naar de gronden dier voorstelling; zij wil weten, wat het onderwerp, waarmee zij te doen heeft, werkelijk is. Zoodra het bewustzijn zich in dat onderwerp, gelijk het is, kan vinden, ontstaat er geloof; zoodra het zich daarin niet kan vinden, komt het tot twijfel. Reeds de vraag, of het werkelijk met de canonieke geschriften zoo gesteld is, als het dogme zegt, bewijst een kiem van twijfel, de onderstelling der mogelijkheid van het tegendeel, het begin der critiek. En zulk een vraag moet

vroeg of laat oprijzen, daar het in de natuur van het bewustzijn ligt, zich allengs van zijn onderwerp af te zonderen en tot zich zelf in te keeren, om zich dan weder uit zich zelf volkomen van dat onderwerp meester te maken. Heeft zich nu de twijfel tusschen het bewustzijn en zijn onderwerp ingeschoven, dan kan de kloof immer grooter worden, dan kan er een critisch proces ontstaan, welks einde vooreerst niet is te berekenen. Dit proces heeft evenwel twee zijden. De critiek vangt hiermede aan, dat het subject in zijn geloof aan het object begint te wankelen en tot het inzicht van dwaling in zijn geloof komt. Deze is de negatieve zijde der critiek. Haar levensbeginsel is: de twijfel. Een critiek, die den twijfel, bij zijn ontwaken, goedmoedig zoekt te sussen, toont zich haar naam niet waardig. Zij moet ook den twijfel ernstig behandelen, dien niet zoeken te bemantelen noch te vergoelijken, voor geen gevolgtrekking terugdeinzen, omdat de twijfel niet is op te heffen tenzij langs den weg van ernstig onderzoek. Of hij juist opgeheven zal worden, is iets dat van bijkomende omstandigheden afhangt; in geen geval is het der critiek te wijten, als zij slechts negatief blijft. In den laatsten tijd hoort men veel mompelen over afbrekende critiek: waarom zou zij niet mogen afbreken, nu de waarheid eener zaak alleen kan gevonden worden, door eerst het onware in hare heerschende voorstelling aan het licht te brengen? Bedoelt men, dat de critiek soms aantast wat niet aangetast behoort te worden, dat zij zich zelfs vergrijpt aan het hei-

lige en goddelijke, dan is het even willekeurig, haar van een onzuiveren toeleg te betichten, als kortaf te beweren, dat de schriften, wier oorsprong en aard zij onderzoeken wil, heilig en goddelijk zijn. Wat men ook van de afbrekende critiek te zeggen hebbe, inderdaad kan niets worden afgebroken wat daarvoor niet vatbaar is: alles hangt hier af van het recht waarmee zij afbrekend te werk gaat. Dat zij veel meer afbreekt dan opbouwt, ligt gedeeltelijk in den aard der zaak, omdat het dikwijls lichter is aan te toonen hoe iets inderdaad niet is, dan hoe het daarentegen wel is; terwijl men overigens voorbijziet, dat ook de negatieve slotsom der critiek wezenlijk iets positiefs houdt ingesloten. Eischt men, dat de critiek weer opbouwe hetgeen zij afbreekt, onmogelijk kan zij aan dezen eisch voldoen: wat eens door haar op goede gronden afgebroken is, laat zich nooit zoo weer opbouwen; maar voor zoover zij bij haar afbreken met zekerheid te werk gaat, gebeurt het haar zelden, dat zij niet tevens op het spoor van iets positiefs komt. Het positieve is zoo innig met het negatieve verbonden, dat het er niet van gescheiden kan worden. Ook is het streven der negatieve critiek positief gericht op de verwijdering van elk aanzetsel, dat zich in verloop van tijd aan het oorspronkelijke gehecht en dit in zijn waren staat onkenbaar gemaakt heeft. Al houdt ze, bij hare afbrekende werkzaamheid, nog zoo weinig grond over, toch, als zij dat weinige maar goed weet te gebruiken, zal ze de middelen weten te vinden, om de werkelijkheid ten minste bij benadering te bepalen. Dit blijkt reeds uit den tegen-

woordigen stand der critiek van het N. Testament, om nu over die van het Oude niet te spreken. Heeft het critisch onderzoek reeds vóór langen tijd de overtuiging gewekt, dat het met den Canon anders gesteld is, dan het dogme ons leert, zoo is de critiek een tijdperk van ontwikkeling ingetreden, waardoor zij zich beter dan ooit in staat gevoelt, ook een positieve voorstelling van den Canon te verkrijgen, ook na te speuren, hoe hij in zijn geheel en in zijne deelen tot stand is gekomen, welke omstandigheden samenwerkten, om deze geschriften te doen ontstaan en hun zoo veel beteekenis te geven, dat ze met de majesteit van een canoniek gezag bekleed zijn. Daarom tracht de critiek den oorsprong dier geschriften op het spoor te komen, om te weten, of ze werkelijk van den schrijver zijn, wiens naam zij dragen, en wat den auteur tot dat schrijven aanleiding gaf, in hoever invloed van buiten en drijfveeren van binnen daartoe bij hem medewerkten. Hoe meer een geschrift beteekent, des te meer is het van belang, tot het brandpunt van zijnen inhoud door te dringen, tot het gronddenkbeeld des schrijvers en het verband waarin diens voorstelling der zaken met dat denkbeeld staat. Dit vereischt vóór alle dingen een scherpe ontleding van de gedachten des schrijvers. En kan de critiek dikwijls niets omtrent den uitwendigen oorsprong of den vervaardiger van eenig geschrift bepalen, toch kan zij er den innerlijken, ideëelen oorsprong van nagaan, ten einde naar dezen maatstaf ten minste in het algemeen de plaats te bepalen waar het historisch tehuis behoort. Zoo begrepen is de

Inleiding in den Bijbel de wetenschap, die het ontstaan en den oorspronkelijken aanleg en de gesteldheid der canonieke geschriften onderzoekt, om er zooveel mogelijk een juiste, objectief gegronde voorstelling van te leveren. Zij is, met één woord, de critiek des Canons. Hoe gebrekkig zij ook, in eenen tijd van minder wetenschappelijke ontwikkeling, behandeld moge zijn, op de tegenwoordige hoogte der wetenschap kan zij alleen datgene voor het voornaamste houden, wat den oorsprong en de gesteldheid der canonieke geschriften raakt. En let men bovendien op haar karakter als een historisch-critische wetenschap, dan kan hare zelfstandige waarde niet meer in twijfel getrokken worden.

„Bij een blik op de historische ontwikkeling van deze wetenschap, moet men allereerst bedenken, dat de critiek altijd geloof onderstelt, al gaat zij zelve van twijfel uit. Eerst wanneer zich een bepaalde meening gevormd heeft, en deze geloof vindt, kan de twijfel, als tegenvoeter van het geloof, er tegen opkomen. De twijfel ten aanzien der canonieke boeken kon eerst beginnen, toen die boeken als canoniek waren aangenomen. Nu is het maar de vraag, op welke gronden de twijfel rust. Op critisch gebied kan hij aan velerlei bronnen ontspringen. Ook laat het critische bewustzijn zich niet gemakkelijk vrijwaren tegen alles waardoor het de verdenking van willekeur en persoonlijke inzichten op zich laadt; het is moeilijk te brengen op het juiste waterpas van de werkelijkheid der zaken. Ook bij de vrijzinnigste critiek heeft het bewustzijn niet zelden iets gebondens, iets waardoor

het nog altijd uit enkel persoonlijke beweegredenen schijnt te handelen; en slechts dan, wanneer het, met zich zelf in strijd gekomen, dien strijd met al den ernst eener onverbiddelijke logica voortzet, kan het de rechte hoogte der critiek bereiken. Waar, zooals op godsdienstig gebied, allerlei voetangels en klemmen van dogmatische vooroordeelen verborgen liggen, en het zelfbewustzijn, bij zijn ontwakende zucht naar vrijheid, zulk een groot tegenwicht heeft in het geloof aan de zaligmakende waardij der canonieke geschriften, daar moet het al een sterke of zeer ontwikkelde geest zijn, die alles weet te verloochenen wat niet voor de rechtbank der critiek bestaan kan.

„Eerst met de Hervorming brak er een belangrijk tijdperk voor de geschiedenis der Bijbel-critiek aan. Het feit der Kerkhervorming was een wakker schudden van het critische bewustzijn, dat te voren sliep. Wel lieten zich tijdens het ontstaan van den Canon critische stemmen hooren, die van ORIGENES en van zijne leerlingen DIONYSIUS en EUSEBIUS: maar het was een schoolsch-dogmatische critiek, de critiek in hare kinderjaren. Met de Hervorming kwam eerst de autonomie, het zelfstandige recht van het subject op den voorgrond te staan. En toch ontbrak aan dit tijdperk nog veel voor een werkelijk critische behandeling der Inleiding, als theologische wetenschap. Al begreep men, dat de Kerk in menig opzicht ontaard was van hare bestemming, dat er het licht der waarheid was gezet onder een korenmaat, toch trok men zich van de andere zijde terug naar een stand-

punt, dat in beginsel een critiek des Canons onmogelijk maakte. Men zou het niet gewaagd hebben, het gezag der Kerk en der overlevering met alle macht eener tegengestelde overtuiging te bestrijden, indien men zich niet op den vasten bodem der heilige Schrift van het groote onderscheid tusschen de goddelijke waarheid en hare kerkelijke voorstelling bewust was geworden. Zoo stellig als men dientengevolge het eene varen liet, zoo stellig bleef men aan het andere gehecht. Had men toen slechts bij wijze van voorgevoel kunnen vermoeden, dat ook het canonieke gezag van eenig canoniek geschrift zoo vast niet stond, dat die geschriften zulk een gesloten geheel niet vormden als men bij overlevering geloofde, men zou gemeend hebben, den geheelen bodem waarop het dierbare Hervormingswerk zich verhief te zien wegzinken. Daarom lag het volkomen in den geest der Hervorming, de leer der Ingeving en het beginsel van het Schriftgezag tot het uiterste te drijven en geen jota van het heilige geheel te laten vallen.

„Bij zulk een staat van zaken, viel er onder de heerschappij der oud-protestantsche theologie aan critische studie niet te denken. Tot diep in de achttiende eeuw blijft men tevergeefs onder de Protestanten naar een wetenschappelijk onderzoek van den Canon uitzien: alleen moesten de overdreven begrippen omtrent de Bijbelboeken noodzakelijk eenmaal bij sommigen tot een ander uiterste overslaan. Zoo is de tegenzin van LUTHER in den Brief van JACOBUS en de Openbaring van JOHANNES bekend; maar

het was een tegenzin op grond van dogmatisch bezwaar, als gewekt door het begrip, dat de Canon ook in de leer één geheel moest uitmaken. Zijn geest kon zich in die boeken niet vinden, en reeds hierom kon hij ze niet veel tellen, dat CHRISTUS er noch in geleerd noch in gekend werd, zooals men dit vóór alles van een apostel mocht verwachten. Toch moest de critiek ook van den eigenaardigen dogmatischen bodem, waarop zij bij LUTHER stond, wijken, en geheel voor het dogmatisme ruimbaan maken. De strijd, door LUTHER tusschen JACOBUS en PAULUS ondersteld, werd eenvoudig weggecijferd, aan het overige, wat op dergelijke wijze hindernis kon baren, de scherpe kant ontnomen. Zelfs de gedachte aan een critiek des Canons moest schipbreuk lijden op het rotsvaste dogme, dat alles in de canonieke geschriften even volstrekt ingegeven en goddelijk is. Die gedachte kon slechts opkomen en veld winnen, waar men óf door het beginsel van een positief Schriftgezag niet zoo gebonden was als bij de Protestanten, óf dit beginsel niet huldigde. RICHARD SIMON en SPINOZA, de eerste een catholiek, de ander een philosoof, waren de mannen, met wier namen de geschiedenis der Inleiding, als theologische wetenschap, een aanvang neemt.

„Hoeveel lof het werk van SIMON verdient, toch wordt het geheel door het catholieke gezichtspunt beheerscht. De critiek gaat bij hem, in beginsel, van de traditie uit, zoodat zij slechts datgene bevestigen en door nauwkeurige methodische behandeling van het onderwerp rechtvaardigen kon, wat reeds, krachtens de overlevering, als heerschende meening bestond.

Zoo kon ze geen ander dan een conservatief karakter aannemen, alleen steunen op uitwendige of historische getuigenissen. [92] — Een merkwaardige verschijning in de geschiedenis der critiek is SIMON's tijdgenoot, SPINOZA. Deze kende geen belemmerende perken van een geloovig bewustzijn, daar hij als Jood buiten het Christendom stond en als philosoof even ver buiten het O. Testament. In hem zien wij een toonbeeld van den vrijen, onafhankelijken staat, waarin het critische bewustzijn tegenover den Canon verkeeren moet. Gelijk hij godsdienst en theologie onafhankelijk verklaarde van de philosophie, vermits de vroomheid, als uiting van het godsdienstig leven, buiten de waarheid, als zaak der philosophie, haar eigen sfeer heeft, zoo maakte hij, wat den Bijbel betreft, onderscheid tusschen de Schrift en het woord Gods. Voor zoover de Schrift het woord Gods is, d. i. een zuiver godsdienstig karakter draagt, laat zij zich niet vervalschen noch verminken, blijft haar wezenlijke inhoud bij alle veranderingen dezelfde. Maar van hetgeen niet tot het woord Gods behoort moet alleen de oorspronkelijke zin nagespoord worden, zonder dat men zich in de war laat brengen, indien men daarin iets strijdigs met de rede ontdekt. Iets zoodanigs heeft met het woord Gods niets gemeen; en het kan niemand ten kwade geduid worden, wanneer hij daarvan denkt wat hij wil. Men mag in dat geval evenmin de Schrift naar de rede buigen, als de rede naar de Schrift. De canoniciteit is op zich zelve van nul en geener waarde; en wanneer sommige bijzonderheden in de Evangeliën niet

met elkander samenstemmen, dan komt zulks voor rekening van de bijzondere persoonlijkheid der schrijvers.

„De houding, door Spinoza tegenover den Canon aangenomen, vond natuurlijk bij de protestantsche kerk geen toejuiching. Integendeel. Zulke overdreven begrippen, als men zich daar van de inspiratie vormde, maakten slechts te onverschilliger omtrent den persoon des Bijbelschrijvers. Één ding echter begon moeilijkheid te baren. Men bezat de oorspronkelijke handschriften niet; de heilige tekst was overstroomd geworden door een vloed van afschrijvers. De bestaande afschriften gaven, bij onderlinge vergelijking, menig verschil van lezing aan. Hoe nu tot den zuiveren, echten tekst te komen? . . . Hier staan wij eerst aan het begin van de geschiedenis der Bijbel-critiek."

Nu geeft Baur een overzicht over de historische ontwikkeling van de critische behandeling des Canons tot heden. Hij onderscheidt daarin vijf perioden. De eerste begint, in den aanvang der achttiende eeuw, met Mill, en eindigt, voorbij het midden derzelfde eeuw, met Michaëlis. [93] Het was de tijd der tekst-critiek. Begonnen op een geloovig standpunt, vooral om de onrust over het bestaan dier verschillende lezingen tot bedaren te brengen, eindigde zij met de bijl te leggen aan den wortel van het stelsel der Ingeving. Immers, Michaëlis kwam tot het besluit, dat er, behalve de werkelijk apostolische geschriften, ook andere van metgezellen der Apostelen in den Canon voorkomen, zoodat men van zelf een onderscheid tusschen geïnspireerde en niet-geïnspireerde boeken des N. Testaments

moest maken. Dit onderscheid, dat de oplossing van het begrip der Ingeving reeds in zich sloot, leidde voorloopig tot de vraag naar het rechte begrip van den Canon, indien zijn inhoud niet zoo algemeen geïnspireerd kon geacht worden, als men vroeger meende. — Bij deze vraag bepaalde zich SEMLER, met wien een nieuwe periode begint, die zich tot den aanvang der negentiende eeuw uitstrekt. De critiek van SEMLER draagt het merk eener subjectiviteit, die zich tegenover al het overgeleverde doet gelden. Toch vertoont zich bij hem nog de nawerking van het oude begrip der canoniciteit. Want, hoewel hij nadrukkelijk op het plaatselijke en tijdelijke in de Evangelische geschriften wijst, en hun geen gezag toekent op grond van apostolischen oorsprong of geïnspireerd karakter, laat hij ze toch een blijvend gezag ontleenen aan de algemeene zedelijke waarheden, die ze bevatten. Deze periode sluit met HÄNLEIN, die, als leerling uit de School van SEMLER, het kapittel over de ingeving liet varen en daarvoor, in apologetischen zin, de leer der echtheid op den voorgrond plaatste. — Een derde periode begint met EICHHORN, den man der hypothesen, zooals die van een eerst en oorspronkelijk Evangelie, dat den gemeenschappelijken grondslag onzer canonieke Evangeliën zou uitmaken Hij gaf aan de critiek des Canons een meer vrij, zelfstandig karakter, door haar uit de laatste banden van oude vooroordeelen, dogmatische overleveringen en apologetische bedoelingen te verlossen. In plaats van den Canon als een geheel te beschouwen, waardoor al de deelen beheerscht

worden, ving hij zijn onderzoek aan met de afzonderlijke boeken, om daarna, aan de hand der verkregen slotsom, het geheel in oogenschouw te nemen. Zoodoende keerde hij de bestaande orde van behandeling om en belette hij het oude dogme van de ingeving der Schrift ooit weer met goed gevolg op het gebied der critiek terug te keeren. Dit gebied vervulde hij met een frisscher en krachtiger geest, die ons vervolgens, ofschoon altijd door een dampkring van hypothesen of abstract-critische operatiën, rijkelijk tegenkomt in mannen als DE WETTE, SCHLEIERMACHER[94] en CREDNER. — Begon EICHHORN met de afzonderlijke geschriften des N. Testaments, om daarna het geheel in oogenschouw te nemen: STRAUSS begon met de behandeling der Evangelische geschiedenis, zooals ze in de canonieke geschriften voorkomt, om dienvolgens de critiek dier geschriften te bepalen. Deze methode geeft aan zijne critiek een eenzijdig negatief karakter; zijn hechten aan kennelijke bewijzen, dat die geschriften reeds wegens hun historischen inhoud geenszins konden zijn, wat ze nog in de schatting der gemeente waren, maakte het onderzoek naar hun oorsprong, gesteldheid en onderlinge verhouding tot een meer onverschillige zaak. STRAUSS vertegenwoordigt op zijn standpunt een bijzondere periode. — Met de vijfde of laatste periode komen wij tot de Tubingsche critiek, zooals die van BAUR is uitgegaan.

Reeds lang vóórdat STRAUSS zijn Leben Jesu in het licht gaf, bewandelde BAUR zijn eigen critischen weg ten aanzien der Brieven van PAULUS. Zijn allengs geves-

tigd oordeel over deze brieven, maakte hij bekend, wat de Pastoraal-brieven betreft in 1835, wat aangaat de overige brieven, benevens de Handelingen der Apostelen, in 1845. De beweging, intusschen sedert 1835 door STRAUSS op het gebied van de critiek der Evangeliën veroorzaakt, verkreeg voor BAUR eerst wezenlijk belang, toen hij tot een nieuw zelfstandig inzicht omtrent de onderlinge betrekking tusschen het Johanneïsche en de synoptische Evangelien was gekomen. Dat het Johanneïsche in hart en ader van de synoptische verschilt, en daarom zich ook door een bijzonder karakter en een bijzonderen oorsprong onderscheidt, stond bij hem vast. Hierdoor nam hij een nieuw standpunt in, zoowel voor de behandeling der Evangelische critiek als voor die der Evangelische geschiedenis. Is het vierde Evangelie geen historisch geschrift, zooals de andere; heeft het blijkbaar een ideëele strekking, dan kan het niet meer in zekere historische verhouding tot de andere staan, dan vervalt de tactiek van STRAUSS, de synoptische schrijvers door JOHANNES en dezen weer door genen te weerleggen, zoodat men eigenlijk niet meer weet, wat er aan weerszijden voor de Evangelische geschiedenis overblijft. In dezelfde mate, waarin de historische waarde van JOHANNES zinkt, rijst die der anderen, bij gemis van redenen om, te zijnen gerieve, hunne geloofwaardigheid in twijfel te trekken. Dit wil nu niet zeggen, dat wij in de synoptische Evangeliën niets dan zuivere geschiedenis aantreffen, maar het geeft ons voor een juisten blik op hunne historische waarde het ware standpunt aan.

Had men tot dusverre voor het Johanneïsche Evangelie, in der tijd door SCHLEIERMACHER zoo hoog gevierd, de synoptische achteraf gezet, BAUR laat in omgekeerde orde JOHANNES door de drie anderen voorgaan. Deze tactiek is meer dan een laatste nieuwe poging, na al de mislukte pogingen van voorheen. De nieuwste Tubingsche critiek ziet een hoofdfout van de tot dusverre gevolgde methode hierin, dat zij te veel uitging van losse onderstellingen en eigen inzichten; dat zij steeds een vast formulier van bestaande mogelijkheden ter verklaring gereed had; dat zij de schrijvers der Evangeliën in hunne onderlinge verhouding eigenlijk slechts als de getallen van een rekenvoorbeeld behandelde, over het geheel zich grondde op algemeenheden, op de eene of andere theorie, een onbewezen hypothese, alsof zij reeds daarmee voor de bepaling van het bijzondere op vasten bodem stond. Ziet de critiek des N. Testaments zich ten taak gesteld, den oorsprong der canonieke geschriften te leeren begrijpen, dan moet zij allereerst bij ieder geschrift afzonderlijk blijven stilstaan, als het werk van een bijzondere persoonlijkheid, en het daar, waar het zijn eigenaardig karakter het sterkst doet uitkomen, scherp gaan ontleden. In ieder geschrift ziet zij een historisch verschijnsel, niet eenvoudig het voortbrengsel eener bepaalde soort van literatuur. Wat ieder schrijver wilde en bedoelde, is voor haar de groote, de allereerste vraag, terwijl ze voorts over verjaarde vooroordeelen heenglijdt en tot de laatste boeien verbreekt die den critischen geest nog knellen. Om van de geschriften, wier

oorsprong onbekend is, den tijd van ontstaan te vinden, doorwandelt zij den geheelen kring van historische bijzonderheden, en zoekt zij tot den volledigen samenhang der tijdsomstandigheden door te dringen, waarmee die geschriften in betrekking kunnen staan. Zoodoende onderscheidt zij zich voornamelijk hierdoor van hare voorgangster, dat zij, met algeheele verzaking van de sfeer der subjectieve abstractiën, den gulden weg der concrete historische objectiviteit betreedt. Deze nieuwste critische methode is over het geheel niets anders dan de natuurlijke en noodwendige vrucht van de wetenschappelijke critiek des N. Testaments, op hare tegenwoordige hoogte van ontwikkeling. Alleen op dat standpunt geniet het subject de vereischte vrijheid, om den Canon, zonder inmenging van heerschende vooroordeelen en overgeleverde begrippen, te leeren waardeeren in hetgeen hij werkelijk is. De dogmatische vraag, hoeveel wij winnen en verliezen, al naardat het oordeel over den oorsprong en de schrijvers der canonieke geschriften uitvalt, komt hier volstrekt niet in aanmerking, maar alleen de zuiver historische vraag, met welk recht die geschriften bij de oorspronkelijke samenstelling des Canons als apostolisch zijn aangenomen. Of nu deze vraag in een meer ontkennenden of in een meer toestemmenden zin wordt beantwoord, de Canon blijft steeds dezelfde, als de Canon der oudste kerk, waaraan men niets toevoegen noch ontnemen kan. [9]

De Inleiding, als wetenschap, vereischt verder de splitsing van haren inhoud in een algemeen en een bij-

zonder deel. Zij zelve kan alleen van het begrip des Canons uitgaan. Het gemeenschappelijke karakter der geschriften, waarmee zij te doen heeft, bestaat hierin, dat ze tot den Canon behooren; ook bij een afzonderlijke beschouwing dier geschriften mag dit karakter niet uit het oog worden verloren. Daarom neemt het eerste deel der Inleiding ze bij elkander in hun canoniek geheel. Dan ontstaat de vraag naar den tijd, waarin, en de omstandigheden, waaronder juist die geschriften, uit den voorraad der toenmalige Christelijke literatuur, tot dat geheel verbonden zijn; naar de wijze, waarop zich alzoo het dogmatische begrip des Canons heeft gevormd. [96] En dragen die geschriften het kerkelijke zegel der heiligheid, als het werk van apostolische schrijvers, onder wier namen de overlevering ze verbreidt, zoo komt voor de critiek de historische waarde dezer overlevering in aanmerking, ook de twijfel waaraan zij van oudsher heeft blootgestaan, en de graad van historische geloofwaardigheid die haar is toe te kennen. Nu moet gelet worden op de tijdruimte, die er tusschen de overgeleverde vervaardiging der Evangelische geschriften en de kerkelijke vaststelling des Canons is verloopen; op de ruimte, die er in dien ouden, gebrekkig historisch gevormden tijd bestond voor het ontstaan van sagen; op de hieruit voortvloeiende onzekerheid der kerkelijke overlevering in het algemeen; op de mogelijkheid, dat er ook geschriften onder een valschen naam of als letterkundige verdichting in omloop gekomen zijn, en op de hiermee samenhangende quaestie, of

geschriften van deze soort werkelijk de beschuldiging van opzettelijke vervalsching en onzedelijke handelwijze verdienen, gelijk in den laatsten tijd sommigen beweren, of dat ze slechts aan een eigenaardige gewoonte van de schrijvers uit dien ouden tijd doen denken, overeenkomstig den toenmaligen staat van intellectueele en moreele ontwikkeling. Hierbij moet het oog gevestigd worden op de algemeene tijdsomstandigheden, waaronder de canonieke geschriften vervaardigd zijn, op de mogelijkheid en waarschijnlijkheid van de dingen, die tijdens hun ontstaan plaats grepen. Kortom: gelijk het bijzondere eerst uit het algemeene begrepen kan worden, zoo treedt hier de geheele gesteldheid des tijds, waartoe die geschriften behooren, als het algemeene te voorschijn, waaruit zich eerst hun oorsprong laat verklaren. Zijn ze ons als apostolische voortbrengselen overgeleverd, dan moet de waarheid dezer overlevering beoordeeld worden uit den algemeenen geest van dien tijd. Alzoo volgt de vraag: of de toenmalige tijd werkelijk zoo zuiver historisch gevormd was, dat wij ook op zijne historische getuigenissen kunnen vertrouwen? In de behandeling van deze vraag vindt de Inleiding, wat haar algemeen gedeelte betreft, hare voornaamste, echt critische taak. Het onderzoek naar de taal, waarin de canonieke geschriften oorspronkelijk zijn opgesteld, naar de vertalingen, de handschriften, de onderscheiden uitgaven, en wat meer tot deze categorie behoort, komt er dan, als een zaak van ondergeschikt belang, nog bij.

Het bijzondere deel der Inleiding houdt zich met ieder

canoniek geschrift op zich zelf bezig, om te onderzoeken, met welk recht het in den Canon staat en zijn traditioneelen naam draagt. Na dit onderzoek, hoe het ook uitvalle, gaat men over tot den inhoud van het geschrift, om te weten wat het beteekent, waarom het geschreven is, onder welken drang des geestes, in welk verband van gedachten, met welk plan en practisch doel. Bij de vraag naar de orde, waarin de canonieke geschriften, ieder afzonderlijk, beschouwd moeten worden, worde wel bedacht, dat zij niet binnen eenige weinige tientallen van jaren ontstaan zijn, maar eerst in het verloop eener tijdruimte van meer dan een eeuw; en wil men nu reeds in de rangschikking dier geschriften hunne historische dagteekening doen uitkomen, dan zij een chronologische methode aanbevolen, met een verdeeling in perioden.

De eerste periode eindigt bij de verwoesting van Jeruzalem. Zij omvat de Brieven van Paulus aan de Galaten, aan de Corinthiërs en aan de Romeinen, en wel, op grond van hunnen inhoud, in deze zelfde volgorde. Dan komt er de Openbaring bij, als blijkbaar geschreven terwijl stad en tempel nog bestonden. De Brieven van Paulus en de Openbaring van Johannes, zóó vereenigd, vertegenwoordigen den Christelijken geest, gelijk deze zich toen in paulinisme en judaïsme had gescheiden, maar desniettemin één bleef in de verwachting van de wederkomst des Heeren.

De tweede periode loopt van Jeruzalem's verwoesting tot omstreeks het jaar 130. Zij omvat de meeste geschriften van den Canon des N. Testaments. Vooreerst ons Grieksch

Mattheüs-Evangelie, voor zoover het den oorspronkelijken Hebreeuwschen MATTHEÜS tot grondslag heeft. Voor de tijdsbepaling van het ontstaan der synoptische Evangeliën in het algemeen komt ons de wijze, waarop zij van Jeruzalem's einde melding maken, uitnemend te stade. Het eerste spreekt, in Hfdst. XXIII : 35, van een ZACHARIAS, die, volgens JOSEPHUS, werkelijk bij die gelegenheid vermoord is geworden, zoodat het eerst daarna kan geschreven zijn. Indien ook JEZUS zoo nadrukkelijk de verwoesting van stad en tempel had voorspeld, als alle drie ons berichten, dan laat het zich niet verklaren, dat de schrijver van de Apocalypse evenmin aan deze voorspelling als aan de zaak zelve dacht. In het Mattheüs-Evangelie staat meer de wederkomst van CHRISTUS op den voorgrond dan de verwoesting van Jeruzalem, doch op zulk een wijze dat beide feiten met elkander verbonden zijn, het laatste als het begin, met het eerste als het slot der openbaring van CHRISTUS' heerlijkheid. En lijdt het geen twijfel, of het geslacht, waaraan in Hfdst. XXIV : 34 het schouwspel van al die dingen wordt toegezegd, moet in oud-Romeinschen stijl berekend worden, ten bedrage van 112—120 jaren, dan hebben wij overvloedigen grond, om ons het ontstaan van dit geschrift in zijne tegenwoordige gedaante voor te stellen tusschen 130 en 134, het tijdperk van den tweeden Joodschen oorlog onder keizer HADRIANUS. Staat verder ons Lucas-Evangelie tot den canonieken of een nog vóór-canonieken MATTHEÜS in zekere afhankelijke betrekking, dan behoort dit ook tot datzelfde tijdperk, althans niet tot een later,

daar het reeds ten tijde van Marcion en Justinus bestond. — Het dichtst aan het begin van deze periode staan de Brief aan de Hebreën en de beide Brieven aan de Thessalonicensen. Wijst de eerstgenoemde zelf op een tijdperk na het leven der Apostelen (Hoofdst. II : 3 en XIII : 7), en op een langdurig tijdsbestek van Christelijke ontwikkeling voor zijne tijdgenooten (V : 12 en X : 32), zoo plegen wij geen onrecht, als wij zijnen oorsprong na de verwoesting van Jeruzalem stellen. Spreekt de schrijver over den Levietischen tempeldienst, alsof deze nog bestond, misschien bedoelde hij ook maar „alsof," om eenvoudig de Oude bedeeling met de Nieuwe te vergelijken. In elk geval doet het er niets toe, of men den brief vóór het jaar 70 laat ontstaan, of een 10 tot 15 jaren later. — De Brieven aan de Thessalonicensen zijn te algemeen van inhoud en staan te nauw in verband met een levendige verwachting van Christus' wederkomst, om tot de eerste periode te behooren. Men kan ze zeer kort na het jaar 70 plaatsen, ook om de zinspeling in 1 Thess. II : 16 op de voltooide verwoesting van Jeruzalem. — De invloed van de steeds hooger rijzende Gnosis doet zich kennen in de Brieven aan de Ephesiërs, de Colossensen, en de Philippensen, die, met den gelijktijdig gedagteekenden Brief aan Philemon, in de eerste tientallen der tweede eeuw moeten geschreven zijn. — Tot dezelfde periode behooren nog: de eerste Brief van Petrus, welks inhoud ons in gelijksoortige tijdsomstandigheden verplaatst als de bekende brief van Plinius aan keizer Trajanus; de Brief van Jacobus, welks auteur van den Brief

aan de Hebreeën en van dien aan de Ephesiërs, misschien ook van den eersten Petrus-brief, gebruik gemaakt heeft.

Vóor de derde periode, te rekenen van het jaar 130, blijven dan over: vooreerst de Handelingen der Apostelen, het Marcus-Evangelie, de Brief van JUDAS en de tweede van PETRUS. De Handelingen zijn eerst na het canonieke Lucas-Evangelie geschreven, dus na 130. Het Marcus-Evangelie niet vóór 140, wegens de betrekking waarin het tot de beide andere synoptische Evangeliën staat. De beide genoemde brieven tusschen 130 en 140, hetgeen ook met hunnen inhoud het best overeenkomt. Dan komen verder de drie Pastoraal-brieven, het Johanneïsche Evangelie en de drie Johanneïsche brieven, als de laatste geschriften des Canons, achteraan. Zulke geschriften konden, in weerwil van hun aangenomen apostolischen naam, een plaats in den Canon verkrijgen, om het bepaalde van hunnen inhoud, om hun catholiseerend, op één algemeene Christelijke kerk doelend, karakter. Hoezeer het catholiseerende karakter van eenig geschrift bij de Kerk van dien tijd boven alles gold, blijkt uit de opmerkenswaardige bijzonderheid, dat in de oude handschriften van den Canon, zeker op grond eener zeer oude overlevering, de dusgenoemde Algemeene Zendbrieven den plaatselijken voorrang, zelfs vóór de groote brieven van PAULUS, innemen. [97]

Ziedaar een beknopt, hoewel toch, naar wij vertrouwen, volledig overzicht van BAUR's studie over de Inleiding in het

N. Testaments, als wetenschap. Haar hoofdinhoud laat zich niet in enkele trekken of in een algemeene slotsom samenvatten, omdat hier alles aankomt op den samenhang van het geheel. Wat zullen wij van dit geheel zeggen? Mij dunkt, indien een kalmte, die door geen vlaag van hartstochtelijkheid wordt verstoord, een redeneering, die in geen enkel opzicht voor den ernstigen blik der logica behoeft te blozen, een helderheid van voorstelling, die schier aan het vlekkelooze grenst, een teeken van vastgegronde overtuiging mag heeten, dan gevoelde Baur zich hier in zijne volle kracht. Ook geloof ik niet, dat op zijne critische beginselen en methode, zooals wij ze hem zelven hoorden ontvouwen, iets wezenlijks valt af te dingen, al bereiken ze nog niet het toppunt van wetenschappelijke volmaaktheid. Evenwel hebben ze van verschillende zijden bedenkingen, zelfs ernstige bedenkingen uitgelokt, die wij niet met stilzwijgen mogen voorbijgaan; te minder, omdat ze, voor zoover ze ter kennisse van Baur gekomen zijn, ook door hem in opzettelijke overweging zijn genomen. Langs dezen weg zal mij tevens de gelegenheid openstaan, om mijn voorloopig uitgesproken oordeel over zijne critische grondstellingen te rechtvaardigen.

Sommigen vinden het te veel gevergd, in den Canon geschriften te moeten aannemen, die onder een valschen apostolischen naam of als letterkundige verdichting in omloop gebracht zijn, en daarbij aan niets ergers te mogen denken dan aan een eigenaardige gewoonte van de schrijvers uit dien tijd. Thiersch onder anderen is zeer stel-

lig tegen zulk eene critische praktijk opgekomen, en beroept zich op een plaats uit TERTULLIANUS, om te bewijzen dat elk bedrog ten aanzien der heilige schriften in de oudste kerk tot de volstrekte onmogelijkheden behoorde. BAUR is hem het antwoord niet schuldig gebleven. [98] „Dat zijn beweringen — zegt hij, op zijne beurt — die tegen den geheelen geest en het karakter van den toenmaligen tijd indruisen, en door zoovele klinkklare bewijzen van het tegendeel wederlegd worden, dat ze elken grond van waarheid missen. Dat die tijd over het geheel en in het algemeen, d. i. met zeer geringe uitzondering, een oncritische, lichtgeloovige, zoo niet opzettelijk bedriegende, toch voor het plegen van bedrog zeer vatbare en veelmaals bedrogen tijd was, wie kan dit loochenen in het aangezicht van zoo vele feiten, die het staven? Wat die plaats uit TERTULLIANUS aangaat, zij bevat het verhaal van een priester in Klein-Azië, die op naam van PAULUS een geschrift had vervaardigd, waarschijnlijk de nog bekende apocriefe Handelingen van PAULUS en THECLA, en later beleed, zulks uit liefde voor den Apostel gedaan te hebben, terwijl hij, na de ontdekking van zijn gepleegd bedrog, zijn ambt nederlegde. [99] Wat beteekent dit verhaal? TERTULLIANUS behandelt de vraag: wie doopen mag? Hiertoe acht hij gerechtigd den bisschop, den priester, den diaken onder goedkeuring des bisschops, en in geval van nood ook leeken, maar volstrekt geen vrouwen. Wie nu, op grond van dat zoogenaamde Paulinische geschrift, wilde beweren, dat ook

vrouwen mochten leeren en doopen, moest weten, hoe het met dien priester, die het geschreven had, gegaan was. Het kon geen geloof vinden, dat een apostel, die aan de vrouw zoo stellig het medespreken in de vergadering had verboden, als PAULUS (1 Cor. XIV : 34 en 35), haar de macht om te leeren en te doopen zou verleend hebben. Ten gevolge van deze opmerking werd het bedrog ontdekt, en kon de priester, niet om dat bedrog, maar om zijne duidelijk gebleken anti-kerkelijke zienswijze, zijn ambt niet langer bekleeden. Tevens kan men uit dit voorval zien, wat tot zulke verdichte of ondergeschoven schriften in den regel aanleiding gaf, hier liefde voor PAULUS, dus over het geheel godsdienstige drijfveeren." — Ik erken, dat BAUR hier in den beginne een zeer stelligen toon aanslaat, zonder tevens de noodige bewijsstukken voor de oncritische en lichtgeloovige natuur van dien tijd over te leggen. Maar de zaak was reeds door anderen besproken, zoodat die bewijsstukken als bekend ondersteld mochten worden. DE WETTE en SCHLEIERMACHER, bij voorbeeld, hadden reeds de opmerking gemaakt, dat men het bestaan van ondergeschoven apostolische geschriften niet naar onze begrippen van literarische waarheid en eerlijkheid moet beoordeelen, maar geheel naar den geest der oude tijden, die veel meer gewicht legden op het geschrevene, dan op den persoon des schrijvers. [100] Wie nu toch die tijden om literarisch bedrog wil hard vallen, zondigt tegen den eersten regel van wetenschappelijke billijkheid, die gebiedt, voor elk zedelijk verschijnsel geen anderen maatstaf van beoordeeling

te gebruiken, dan dien der cultuur van den tijd waartoe het behoort. Dan staat dit bijzondere feit historisch vast, dat de oude wereld, onder zekere voorwaarden, volstrekt geen bezwaar zag in de dusgenoemde noodleugen, de bron harer pseudonieme literatuur. De schrijvers van Exod. III : 18 en 1 Sam. XVI : 3 kennen zelfs aan JAHVEH het gebruik van een noodleugen toe, op de eerste plaats, ten einde Egypte's Pharaö Israël goedschiks zou laten heentrekken, en op de andere plaats, ten einde SAMUËL's veiligheid, bij het zalven van DAVID, tegen SAUL mocht verzekerd zijn. Onder de Grieksche classieken acht de vrome SOPHOCLES het niet schandelijk, leugen te spreken, indien de leugen tot welzijn dient, en meent de zedelijke PLATO, dat de leugen voor de menschen bruikbaar is bij wijze van geneesmiddel, ja, dat overheidspersonen vaak leugen en misleiding moeten gebruiken ten nutte der burgers. [101] Op dit punt is de publieke zedelijke opinie jaren, eeuwen achtereen dezelfde gebleven, [102] om niet te zeggen, dat zij op dit punt nog heden niet volkomen zuiver is. Dat althans de oude Christenwereld niet anders dacht, blijkt genoeg uit hare bekende kunstgrepen van *pia fraus* of *vroom bedrog*. En wat de zaak in geschil betreft, moet niet vergeten worden, dat, sedert de vestiging der Kerk en de vaststelling des Canons, de praktijk van pseudoniem geschrijf te gelijk met hare oorzaak ophield.

Van grooter gewicht is de vrij algemeene bedenking tegen BAUR's critiek als *Tendens-critiek*, als bestaande in het opsporen van een bepaalden toeleg, van een bij-

zonder plan des schrijvers, in verband met de bijzondere omstandigheden van diens leeftijd. Als zoodanig is zijne critiek het eigenlijke struikelblok van zijn geheelen arbeid. Alsof hij opzettelijk Tendenzen zocht, in plaats van ze wettig, voor zijn wetenschappelijk geweten, te vinden, zoo ligt bij velen, vrienden zoowel als vijanden, in het ééne woord Tendens-critiek een vonnis tegen Baur besloten.[103] Hiervan geeft vooral Hilgenfeld een opmerkelijk voorbeeld. Alsof er zijn theologisch leven van afhing, zoo beijvert hij zich, allen, die het hooren willen, bekend te maken, dat hij geen Tubinger is en nooit te Tubingen geweest is; dat hij als een goede Noordduitscher nooit verder zuidwaarts dan tot Thuringen is doorgedrongen; dat hij met de critische beginselen en methode van den stichter der Tubingsche school niet instemt; dat zijne critiek als een literarisch-historische tegenover de Tendens-critiek staat; dat hij niet, in navolging van Baur, met het vierde Evangelie begint, maar met den apostolischen Mattheüs, om van dezen uit te onderzoeken hoe zich de vorming der canonieke Evangeliën tot den na-apostolischen tijd ontwikkeld heeft; dat hij de vorming van deze geschriften juist omstreeks dien tijd laat eindigen, waarop Baur haar laat aanvangen — met één woord, dat hij de kerkelijke traditie zal genezen van de al te diepe wonden, door Baur haar toegebracht.[104] Hoe gaarne ik den uitstekenden Hilgenfeld gelooven wil, ik kan het fijne van dat principiëele verschil tusschen hem en Baur niet vatten. Indien ik goed zie, lost zich de geheele zaak

in een verschil van methode op; namelijk, dat gene begint met de Evangeliën als de voortbrengselen eener bepaalde soort van literatuur te beschouwen, terwijl de Tubingensche criticus begint met ieder geschrift in het bijzonder als een historisch verschijnsel te behandelen. Het principe is anders bij beiden volkomen hetzelfde: want evenals Baur, de voorganger op dit gebied, wil Hilgenfeld de Evangeliën beschouwd hebben als gedenkschriften van de historische ontwikkeling des oudsten Christendoms, zooals dit, te midden van innerlijke tweespalt, trapsgewijze vooruitstreefde. Hij ziet nog schroomvallig de kerkelijke traditie naar de oogen: op welken wetenschappelijken grond? Baur keert die traditie onbeschroomd den rug toe: onbeschroomd, maar niet lichtvaardig. Blijkbaar had hij menschenkennis genoeg, om te weten dat ten allen tijde de woordvoerders of schrijvers van eenige beteekenis, in hunne letterkundige voortbrengselen, de merkteekenen van den geest huns tijds dragen; daarom trachtte hij zich de canonieke schrijvers in het licht van hunnen tijd voor te stellen. „Ieder schrijver — zegt hij [105] — is een kind van den tijd, waarin hij schrijft; en hoe sterker het onderwerp, dat hij behandelt, den tijd in beweging brengt en op het bestaande geestelijke leven zijne macht uitoefent, zoodat er allerlei verschil van meeningen, belangen en partijën te voorschijn komt, met des te meer zekerheid mag men aannemen, dat ieder die te dezer zake een geschiedverhaal opstelt, de kleur van zijnen tijd draagt, en dat de redenen van zijn schrijven in de tijdsomstandigheden gelegen zijn. Waarom zou dat, wat in het algemeen

door niemand ontkend kan worden, ook niet op onze canonieke Evangeliën van toepassing zijn? Dat zij zich als werkelijke levensbeschrijvingen van Jezus voordoen, sluit geenszins de onderstelling uit, dat hunne vervaardigers bij het schrijven door bepaalde beweegredenen en belangen bestuurd werden; ja, het lijdt al dadelijk geen twijfel, of ook de Evangeliën zijn schriftelijke gedenkstukken uit den tijd dien hunne vervaardigers beleefden. De eerste vraag, die de critiek ten aanzien der Evangeliën te doen heeft, kan alleen deze zijn: wat wilde en bedoelde ieder van hunne schrijvers? en deze vraag brengt ons het eerst op den vasten bodem der concrete historische waarheid." Met hetgeen Baur hier nopens de critiek der Evangeliën opmerkt, laat zich ook vergelijken wat hij elders zegt: "De vraag naar den Tendens van eenig geschrift staat gelijk met de vraag naar de persoonlijke reden, die de schrijver had om het te vervaardigen, en als men dan, uit het onderlinge verband der bijzonderheden die daarmee samenhangen, het eigenaardige karakter, de samenstelling en inrichting van zulk een geschrift, zijn vorm en kleur, zijn verhouding tot andere gelijktijdige geschriften, zijn oorsprong, en wat dies meer zij, zoekt te verklaren, dan is dit een taak, wier gewicht door niemand geloochend kan worden, wier vervulling eerst de waarde van een critisch onderzoek uitmaakt, en dit in belangrijkheid doet rijzen, hoe meer het gelukt door de uitwendige schors tot de innerlijke kern der zaak door te dringen." [106] Hilgenfeld weerspreekt, bij een opzettelijke ontwikkeling zij-

ner critiek op de Tendens-critiek [107], gaandeweg zich zelven. Eerst zegt hij, dat deze critiek de rechte maat te buiten gaat, en het kerkelijke geloof al te diepe wonden toebrengt; vervolgens vindt hij in haar een kern van waarheid, die hij vasthoudt, zonder dat hem de Tendens één en alles wordt; eindelijk heet zij een meer of minder op den voorgrond tredende Tendens-critiek. Nu, deze laatste wijziging mocht de bepaling van haar karakter wel ondergaan; want bij Baur laat ze — gelijk wij gezien hebben — ten minste het Mattheüs-Evangelie glippen, als een geschrift dat geen bijzondere strekking heeft, in verband met tijdsomstandigheden. Intusschen gaat Hilgenfeld nog verder: de criticus wordt lofredenaar. Hij verheft Baur's critiek tot de kroon van den hedendaagschen critischen geest, in zoover ze al het degelijke en deugdelijke der vroegere zienswijzen ten aanzien der Evangeliën heeft samengevat; en ronduit verklaart hij, dat de weg door Baur ingeslagen, om de schriften des N. Testaments als gedenkteekenen van de historische ontwikkeling des oorspronkelijken Christendoms te behandelen, de eenig ware is. — Het eenige, waardoor Hilgenfeld's historisch-literarische critiek zich boven de dusgenoemde Tendens-critiek aanbeveelt, bestaat, naar mijn oordeel, hierin: dat zij met nadruk opkomt voor de literarische zijde der schriften, die door Baur eenigszins verwaarloosd wordt. Door Ewald is reeds opgemerkt en door Carl Schwarz toegestemd, [108] dat Baur te veel ziet op de dogmatische strekking der Evangeliën, en niet genoeg op de verschillende bestanddeelen van geschreven

oorkonden, die er aan ten grondslag liggen. Zijne critiek is te weinig détail-critiek. Dit is hare zwakke plek, haar ACHILLES-hiel: maar zonder ACHILLES kon Troje niet veroverd worden. Sedert BAUR het onhoudbare van de heerschende meening omtrent het oudste Christendom had leeren inzien, stelde hij zich voornamelijk ten doel: dat Christendom in zijn oorsprong en eerste ontwikkeling zuiver historisch te leeren kennen. Met dit doel vóór oogen, las hij de Schriften; nu vestigde hij zijne aandacht bij voorkeur op het verband waarin die schriften staan met haren tijd en de geschiedenis van haren tijd, en kon hij zulke bijzonderheden, die dat verband niet raakten, licht onopgemerkt voorbijgaan. Daaruit is zeker te verklaren, bij voorbeeld, dat hij te haastig tot de éénheid van het Marcus-Evangelie besluit, en dat hij in zijne studie over het vierde Evangelie volstrekt geen werk maakt van het Johanneïsche leerbegrip, om dit historisch in zijne verwantschap met de denkbeelden van PHILO te ontvouwen.[109] Wie BAUR's critiek volkomen recht wil doen wedervaren, moet haar beoordeelen in het licht van hare zeer bepaalde historische strekking. Lijdt zij alzoo aan zekere éénzijdigheid, dan is zulks een gevolg van het gewicht, dat haar auteur op het doel van zijn onderzoek legde; eene eenzijdigheid, derhalve, zonder welke hij misschien minder groot op het gebied der historische theologie zou geworden zijn.

HILGENFELD neemt de kerkelijke traditie in bescherming: daarom gaat BAUR's critiek hem te ver.[110] Te ver! Deze uitdrukking vind ik op wetenschappelijk gebied niet zeer

gepast. Elke wetenschap heeft, voor den gang harer ontwikkeling, geen anderen wettigen maatstaf dan zuiver wetenschappelijke beginselen: dus, een critiek, die te ver gaat, is een zoodanige die hare grenzen te buiten gaat en zich zelve voorbijloopt. Op het gebied der kunst wordt geleerd, ja, als van de daken gepredikt, dat zij hare zelfstandigheid moet handhaven, door zich niets ten doel te stellen wat buiten haar ligt: zal dan de theologische wetenschap hare zelfstandigheid gaan dragen onder eenige kerkelijke uniform? Het is waar, de traditie is niet ontstaan noch gevormd zonder de theologie: maar is dan de moeder verplicht haar kind naar de oogen te zien, zoodra het de macht heeft om zich tegenover haar te doen gelden? „Mag men — zoo spreken wij met Baur [111] — de traditie niet in haar geheel laten varen, al komt zij in al hare bijzonderheden nog zoo onwaarschijnlijk voor? Kan zij zelve daarom toch in de hoofdzaak waar zijn? De critiek, die in conservatieven geest zulks beaamt, bedenkt niet, dat zij berust in enkel abstracte mogelijkheden, waarmee de geschiedenis zich niet tevreden kan stellen. De geschiedenis vraagt naar de werkelijkheid, en kan, bij haar onderzoek, alleen in zoover van mogelijkheden gebruik maken, als deze zich ook door historische waarschijnlijkheid aanbevelen.” Naar zijn oordeel kan dit alleen in de critiek een uiterste heeten, wat van een algemeene onderstelling uitgaat, die deels met algemeen bekende onwederlegbare feiten in strijd komt, deels de vrijheid van het critisch onderzoek belemmert. [112]

Er wordt gevraagd: of BAUR niet te weinig gewicht hecht aan de dusgenoemde uitwendige getuigenissen? Dat deze getuigenissen in den raad der critiek stemrecht hebben, is waar: maar even waar is het, dat hare waarde dikwijls zeer twijfelachtig kan zijn. Wanneer wij de onderscheiden uitgaven van het N. Testament door TISCHENDORF onderling vergelijken, zien wij, dat althans de tekstcritiek met al hare hulptroepen van uitwendige getuigen nog menigmaal bitter verlegen staat. En dat deze soort van getuigen nog dikwijls vooraf een afzonderlijke keuring dienen te ondergaan, blijkt uit de bekende debatten over de quaestie: of JUSTINUS MARTYR het vierde Evangelie al dan niet gekend heeft? BAUR zegt: „De uitwendige getuigenissen, wier gewicht men zoo gaarne tegen de dusgenoemde conjectuur-critiek in de schaal legt, zullen in de meeste gevallen hare plaats wel vinden, indien maar de conjectuur, d. i. de historische combinatie op degelijke inwendige gronden rust. Maar welke waarde kan men aan uitwendige getuigenissen toekennen, wanneer ze, op zich zelve beschouwd, allen schijn van waarheid missen?" [113] Met de beoordeeling van deze getuigenissen gaat het als met die van enkele schriftuurplaatsen, dat er veel van afhangt, uit welk gezichtspunt ze beschouwd worden.

Daarom hechten wij ook weinig waarde aan de vraag van sommigen: of de schriftuurplaatsen, waaruit BAUR zijne historisch-critische resultaten trekt, niet anders kunnen verklaard worden, dan door hem geschiedt? Ja wel, de mogelijkheid bestaat, maar wat bewijst zulks? Wij herin-

neren, met Baur: „De exegeet mag er zich niet bij bepalen, dat hij de woorden verklaart en de plaatsen op zich zelve in grammatisch gerechtvaardigd verband met elkander brengt, maar hij moet ook acht geven op alle mogelijke omstandigheden, waarmee die schrifturen volgens haren inhoud in betrekking staan. — Als men slechts bij bijzonderheden staan blijft, is het zeer gemakkelijk, er iets anders van denzelfden aard tegenover te plaatsen; en als men naar deze methode een andere wijze van behandeling beoordeelt, wier beteekenis hierin ligt, dat zij niet aan het bijzondere blijft hangen, maar dit door vergelijking en verbinding uit de idee van het geheel zoekt te begrijpen, om zoodoende tot de kern en het middelpunt der zaak door te dringen, dan is het pleit zeer gemakkelijk gewonnen." [114]

„Maar loopt het geloof aan het Christendom geen gevaar, wanneer men het in zijne grondslagen ook op verdichte en ondergeschoven geschriften laat rusten?" — Vergis u niet: het Christendom rust geenszins op geschreven grondslagen. Naar zijn innig wezen, als godsdienst, is het gegrond in de persoonlijkheid van den Christus, in diens geest. Bedoelt gij, dat de Christelijke gemeente zich ook onder den invloed van zulke geschriften tot één algemeene, onder een gemeenschappelijk bestuur vereenigde kerk heeft gevormd, dan hebt gij volkomen recht. Maar anders: de oudste literatuur des Christendoms is van Christenen, d. i. uit den boezem der reeds bestaande gemeente, voortgekomen. Wat voorts het geloof aan het Christendom betreft, hoor de vraag die Baur tot Thiersch heeft gericht: „Wie is de sterkste in

zijn geloof, wie de zwakste, hij, die bij het inzicht van het onhoudbare der oude gewone zienswijze ten aanzien der bijbelsche geschriften, terstond buiten zich zelven geraakt en in de vrees zijns harten meent, dat het met alle heil en zaligheid gedaan is, dat de zaak des Christendoms op het spel staat, dat de wereld het onderste boven tuimelt; of hij die weet, dat het Christendom noch van letters, noch van eenig geschrift afhangt, en die ook met het weinige, dat hem in het ergste geval overblijft, zich weet te vergenoegen, dewijl dit naar Gods welbehagen voor zijn geloof genoeg moet wezen?" [115]

"Maar — zoo redeneert een Fransch schrijver, Ch. Dollfus [116] — dat er in den beginne een bekrompen Joodschgezind en een meer universeel Christendom bestond, een petrinische en een paulinische richting, dit geeft geen recht om de literarische voortbrengselen der oudste kerk met geweld onder de eene of de andere van die rubrieken te brengen. Het leven is altijd vol verscheidenheid en iets ingewikkelds, en, wat de literarische oorkonden van het Christendom betreft, zal het gemis van gelijktijdige getuigenissen altijd de strenge rangschikking dier geschriften schipbreuk doen lijden." — De auteur van deze opmerking heeft blijkbaar twee dingen niet bedacht. Vooreerst, dat het bij de zaak in geschil volstrekt niet aankomt op de vraag wat er in het bijzonder van het menschelijke leven te zeggen is, maar wat, op grond van streng historisch onderzoek, in het algemeen de toedracht der zaak geweest is. En ten tweede, dat de menschen toenmaals volstrekt niet

leden aan schrijfzucht, zoodat hij die zich tot schrijven zette er wel een bijzondere reden in de gesteldheid der zaken van zijn leeftijd voor hebben moest.

Ritschl tracht aan te toonen: dat de hefboom, waarmee Baur de geschriften des N. Testaments uit hunne traditioneele voegen heeft gerukt, ligt in zijne overschatting van de verzoenende strekking der Clementijnsche Homilieën; dat de indruk, dien hij door dit geschrift van den stand der partijen in de tweede eeuw ontving, hem niet langer veroorloofde, iets meer dan vier brieven van Paulus en de openbaring van Johannes als echt te erkennen; dat op dien grond, volgens zijne critiek, in de eerste eeuw geen innerlijke overeenstemming tusschen de Apostelen heeft kunnen bestaan en in de tweede eeuw alle mogelijke apostolische geschriften tot de voltooiing van het groote verzoeningswerk moesten dienen. [117] Of Ritschl recht heeft met zijne bewering, dat de schrijver der gemelde Homilieën, evenals alle woordvoerders des Joden-Christendoms, wel onder de Heidenen proselieten voor zijne Christelijke richting wilde maken, en daarom over de besnijdenis het stilzwijgen bewaarde, maar inmiddels door dit stilzwijgen het plichtmatige der besnijdenis voor de geboren Joden in de Christelijke gemeente staan liet, en dat Baur dienaangaande de noodige inlichting bij Justinus Martyr zou verkregen hebben, als hij diens berichten behoorlijk had geraadpleegd [118] — deze quaestie zullen en mogen wij daarlaten, omdat hier alleen een critiek van Baur's critische beginselen en methode te pas komt. Wanneer wij zijne

oorspronkelijke studie over de Corinthische partijen in haar geheel overzien, dan blijkt, — om bij RITSCHL's beeld te blijven — dat in de brieven aan de Corinthiërs de hefboom ligt en in de Clementijnsche Homilieën slechts een bijzonder steunpunt gezocht is, om de partijschap der Joden-Christenen tegen PAULUS in hare vroegere en latere werking aan het licht te brengen. Mocht BAUR werkelijk een overmatig gewicht op die Homilieën gelegd hebben, dan heeft hij zulks gedaan onder den indruk dien hij het eerst uit de Brieven aan de Corinthiërs ontvangen had. De partijschappen in de Corinthische gemeente staan aan het begin zijner studie van de oudste geschiedenis des Christendoms. En tegenover de traditioneele critiek ten aanzien des N. Testaments heeft hij niets anders gedaan dan gebruik gemaakt van de grondstellingen, die in het algemeen voor de historische critiek gelden, zonder dat hij zich om de uitkomst van zijn onderzoek bekommerde. Zoo iemand in zulk een critische methode voor zijn godsdienstig gevoel iets hards vindt, die hoore ten overvloede wat BAUR in zijn strijdschrift tegen THIERSCH zegt: „De critiek heeft te dezer zake zoo weinig eenig ander belang dan het godsdienstig gevoel, dat beide geheel met elkander overeenstemmen. Hoe stelliger men de canonieke geschriften des N. Testaments als de eenige kenbron van den zaligmakenden godsdienst huldigt, des te stelliger is het behoefte, geen dezer geschriften voor echt te houden zonder deugdelijke gronden van zekerheid. Want waar moest het heen, indien men de voorwaarden en verwachtingen zijner zaligheid ging zoeken in geschriften, die aller-

waarschijnlijkst op zoo veel gezag geen aanspraak kunnen maken, of wier gezag althans zeer twijfelachtig is? Waar kon ooit een dwaling gevaarlijker zijn, waar het gevolg treuriger? „[119]

De kerkelijke stralenkrans rondom den bundel canonieke geschriften is door BAUR's critiek verbleekt, en in de schrijvers herkennen wij menschen, natuurlijk niet van gelijke inzichten en begrippen, maar van gelijke bewegingen als wij. Zoo zijn de historische vertegenwoordigers des oudsten Christendoms ons naderbij gebracht, en heeft de Christelijke literatuur uit die periode een nieuw historisch gewicht verkregen. In hoever voortgezet onderzoek aan de resultaten van BAUR's critiek het zegel zal hechten, moet nu de tijd leeren: maar hiervan houden wij ons over het geheel, met hem, [120] verzekerd, dat geen principiëel verschillende zienswijze zich wetenschappelijk tegenover de zijne zal kunnen handhaven, tenzij ze deze vooraf in haren ganschen omvang wederlegge.

V.

BAUR OVER KERKGESCHIEDENIS, ALS WETENSCHAP.

Ons overzicht van Baur's wetenschappelijke werkzaamheid brengt ons thans op een nieuw terrein. Van dat der literatuur gaan wij over tot dat der historie. Het geldt hier natuurlijk de bijzondere vakken van Kerk- en Dogmengeschiedenis: maar de wetenschap heeft deze vakken, ook bij Baur, niet vereenigd, en daarom houden wij ze evenzeer van elkander gescheiden. Ze loopen ook zakelijk uiteen, hoe nauw ze anders onderling samenhangen. Wat de Christelijke kerk historisch geworden is, hangt samen met hetgeen even historisch door hare leden gedacht is; maar het Christelijke denken neemt intusschen zijn eigen weg. "Verstaat men onder Kerkgeschiedenis — zoo redeneert Baur [121] — de geschiedenis der ontwikkeling van het Christendom in het algemeen, zooals het zich bij

zijn werkelijke verschijning slechts in den vorm van kerk kon vertoonen, dan staat de Dogmen-historie met die der Kerk in verband, als het deel met zijn geheel. Voor zoover evenwel het begrip der Kerk ook in een meer beperkten zin genomen, en onder kerk bij voorkeur al datgene verstaan wordt, wat de leden der Christelijke gemeenschap raakt in hun uitwendig bestaan, als een gesloten vereeniging, kan men de geschiedenis der Kerk in ruimeren zin in twee bijzondere deelen splitsen, waarvan het eene, als bepaalde Kerkgeschiedenis, het Christendom beschrijft in zijne betrekking met de wereld en het staatkundige leven, terwijl het andere, als Dogmengeschiedenis, zich bezig houdt met den gang van het Christelijke denken. Zoo beschouwd, zal de Dogmengeschiedenis niet slechts de Kerkgeschiedenis ter zijde staan, maar haar zelfs eenigszins in rang te boven gaan, in zoover het inwendige de grondslag van het uitwendige is en het laatste slechts uit het eerste kan begrepen worden. In ieder geval heeft de Dogmengeschiedenis, ook indien men haar enkel als deel der Kerkgeschiedenis wil laten bestaan, zich op haar afzonderlijk gebied zóó zelfstandig gevestigd, dat zij slechts als een bijzonder theologisch vak beschouwd en alleen uit dit oogpunt wetenschappelijk behandeld kan worden.〃

Wij voor ons geven hier, in volgorde, den voorrang aan de Kerkgeschiedenis, om ons zoodoende het eerst in het algemeen met Baur's inzichten omtrent historie en behandeling van historie bekend te maken. Laat ons hooren, wat hij over dit onderwerp te zeggen heeft.

„De geschiedenis dient, om het objectief gebeurde ter kennis van het subject te brengen. Daarom moet de geschiedvorscher tot de werkelijkheid van het gebeurde trachten door te dringen; hij moet met helderen geest den gang volgen, dien de zaak in hare historische ontwikkeling heeft genomen. Een schijnbaar eenvoudige, maar inderdaad moeilijke taak! Niet alleen bevindt zich tusschen den geschiedvorscher en de historische feiten veel, waardoor hij moet heendringen om zich kennis van het werkelijk gebeurde te verwerven, maar ook kan hij nooit zoo geheel zijne persoonlijke eigenaardigheid verloochenen, dat hij niet gedurig weer het objectief bestaande meer of min in het licht zijner subjectiviteit beziet. Is dus een volstrekt, een onmiddellijk objectief kennen van de historische werkelijkheid niet mogelijk, zoo brengt ook het begrip van geschiedenis mede, dat hetgeen eensdeels als een lijdelijke verhouding des geschiedvorschers tot het voorwerp van zijn onderzoek is aan te merken, anderdeels ook weer voor rekening van zijne persoonlijke werkzaamheid komt. Wat de geschiedenis tot geschiedenis maakt, is niet enkel het feitelijk gebeurde op zich zelf, geen reeks van feiten, waarin zich het eene aan het andere laat rijgen, maar de samenhang der feiten, de historische ontwikkeling, wier eenheid in beginsel de drijfkracht der feiten is. Om de historische ontwikkeling in haar innerlijken samenhang en in hare eenheid te begrijpen, moet het subject zich met de gansche kracht van zijnen geest daarin verdiepen, en, terwijl het den gang der zaak zelve volgt, de historische

ontwikkeling als een innerlijk beloop der geschiedenis leeren kennen. Het begrip der zaak, waarop het historisch weten gericht is, sluit zoowel het objectief kennen als het objectieve wezen dier zaak in zich: in het begrip der zaak ligt, derhalve, de vereeniging van den geest des geschiedvorschers met het voorwerp van zijn onderzoek opgesloten. Juist de behoefte aan deze vereeniging verwekt den geschiedvorscher dien harden strijd, waardoor hij zich van de historische werkelijkheid meester moet maken; en eerst dan, wanneer hij meer en meer geleerd heeft, alle persoonlijke inzichten te laten varen, die slechts aan het historisch weten een subjectief, eenzijdig karakter bijzetten, kan de inhoud van dit weten de waarde van werkelijke historie verkrijgen. Zoo ver kan men echter niet komen, tenzij men ook de zaak zelve goed begrijpt, zoodat het mogelijk wordt, in de historische ontwikkeling de ontwikkeling der zaak te zien. Zoolang er nog historische verschijnselen worden aangetroffen, waarvan men niet alleen niet begrijpen kan, hoe ze met den omliggenden kring van andere verschijnselen samenhangen, maar ook niet weet noch wil weten, met welk recht ze feitelijk bestaan, blijft het rechte begrip der zaak ontbreken. Zoolang wordt in de historische ontwikkeling nog geen zelfstandige ontwikkeling van het begrip gezien, en herkent men in al de historische verschijnselen te zamen nog niet de feitelijke bijzonderheden, waarin dat begrip zich zoodanig ontwikkelt, dat het zich tevens als het hoogere punt voor de vereeniging dier verschijnselen doet gelden. Een juiste behandeling van de geschiedenis vereischt

dus, dat men in alle historische verschijnselen de eenheid van één en hetzelfde begrip erkenne, en desgelijks in iedere belangrijke verandering niet slechts iets toevalligs en willekeurigs, iets dat op zich zelf staat en geen grond van bestaan heeft, maar een ontwikkeling, die uit het wezen der zaak voortgekomen en daardoor bewerkt is." [122]

Historie is dus een beloop van feiten, dat de ontwikkeling van een aldoordringend en albezielend begrip, elders idee geheeten, ten inhoud heeft. Over de behandeling van historie laat zich in het algemeen het volgende zeggen.

"Dat er zonder critiek geen geschiedenis, als wetenschap, mogelijk is, dat alzoo het onderzoek en de beschrijving der geschiedenis een critisch karakter moet dragen, wordt algemeen toegestemd; maar men is het minder eens over de vraag: hoe men dat critische karakter heeft te bepalen en hoever het zich moet uitstrekken? Verstaat men onder critiek, volgens gewoonte, slechts de rekenschap, die men zich van de bronnen der geschiedenis heeft te geven, of zij echt en geloofwaardig genoeg zijn, om er met zekerheid een historische tijdsbepaling aan te ontleenen, dan schijnt de beoefening der critiek zooveel zwarigheid niet op te leveren. Maar met zulk eene critiek der bronnen richt men niet veel uit, zoolang men nog niet heeft leeren inzien, dat de geschiedenis, als wetenschap, critisch is, wegens de betrekking waarin het bewustzijn zich door haar tot het verledene plaatst. Het verledene kan alleen hierdoor recht gekend worden, dat men weet, wat het over het geheel is voor den persoon die er zich tegenover

bevindt. Datgene wat het tegenwoordige en het verledene samenvoegt, is de geschiedenis, maar slechts voor zoover op haar gebied het subject zich de verhouding bewust is, waarin het als denkend wezen tot het verledene staat; daarom komt de eisch, dat de geheele beschouwing en behandeling der geschiedenis een critische zij, van zelf voort uit het belang hetwelk de denkende geest bij de geschiedenis heeft. Zoodra de geest zekere hoogte van ontwikkeling bereikt heeft, gevoelt hij zich gedrongen, tot zich zelven in te keeren, over zich zelven na te denken en zich zelven te leeren begrijpen, hetgeen alleen hierdoor geschieden kan, dat hij, om te weten wat hij werkelijk is, ook weet langs welken weg hij dit geworden is. Zijn eigen bewustzijn verwijst hem daarom naar het wijde veld der geschiedenis, gelijk het voor hem ligt uitgestrekt, opdat hij daar, van een meer nabijgelegen of een meer verwijderd punt uitgaande, denzelfden weg, dien hij onwillekeurig bij de objectieve ontwikkeling der feiten medegemaakt heeft, nu ook voor zijn subjectief bewustzijn doorloope, om zich volkomen op de hoogte van den historischen gang zijner eigen ontwikkeling te brengen, en, terwijl hij alzoo het uitwendige beloop der historie als een geestelijk werk leert kennen, in dit werk de afspiegeling van zijn eigen wezen te zien. Deze inachtneming van het onderscheid tusschen het subject en de objectiviteit der geschiedenis, waarbij evenzeer moet bedacht worden, dat beide nogtans met elkander in betrekking staan en zich tot hoogere eenheid verbinden, is inderdaad eene zaak van critiek; dien-

volgens helpt de critiek evenzeer de geschiedenis en de bespiegeling over hare feiten, als het tegenwoordige en het verledene, bij elkander brengen. Door de critiek wordt de geschiedenis eigenlijk philosophie der geschiedenis; en de bespiegeling op hare beurt kan niet zijn, wat zij als de objectieve beschouwing der zaak zijn moet, indien zij niet nauwlettend den historischen gang van de ontwikkeling der zaak zelve nagaat. Geldt dit van de geschiedenis in haar geheel, dan geldt het met nog grooter recht van dat deel der geschiedenis, dat rechtstreeks over de hoogste belangen des menschelijken geestes handelt, de geschiedenis van den godsdienst en van het Christendom. De geschiedenis des Christendoms, of der Christelijke kerk, als vorm waarin het Christendom zich historisch heeft gevestigd, kan alleen in dien zin een critische zijn, waarin de historie over het geheel een critische wetenschap is. De denkende geest moet zich langs historischen weg rekenschap geven van hetgeen het Christendom voor hem is, moet beproeven, of het hem gelukt, het geheele beloop van de historische ontwikkeling des Christendoms tot heden als een geestelijk, d. i. in het wezen des Geestes gegrond proces te begrijpen. Al de critische vraagstukken betreffende de Evangelische geschiedenis, die den nieuweren tijd in rep en roer brengen, behooren tot het gebied van de geschiedenis der Christelijke kerk; zij raken het punt, vanwaar de geschiedenis in het geheele beloop harer ontwikkeling uitgaat, en waarin dus reeds het beginsel moet gelegen zijn, dat de beschouwing van

al het volgende bepaalt. — Vooral bij het onderzoek van de vroegste tijden des Christendoms moet de historische critiek zich deze drie algemeene regelen stellen: vrij te blijven van elk dogmatisch vooroordeel en van ontzag voor overgeleverde meeningen, waardoor de juistheid van het oordeel zou belemmerd worden; daarbij niets als historische waarheid te laten gelden dan hetgeen zich uit de bronnen laat bewijzen, doch tevens alles, wat volstrekt als feitelijke historie moet erkend worden, met kracht en nadruk te handhaven, zonder zich door gezochte pogingen tot verzoening, halfslachtige voorstellingen, dubbelzinnige en kleingeestige uitvluchten op een dwaalspoor te laten brengen; eindelijk ook, nooit het algemeene voorbij te zien, dat zich bij het onderzoek van het bijzondere van zelf voordoet als de eenheid der deelen en het leidende beginsel des geheels." [123]

De behandeling der historie moet dus over het geheel een critische zijn, in dien ruimen, wetenschappelijken zin waarin de critiek hier genomen wordt. De eischen, die de geschiedschrijver zich bijzonder bij zijnen arbeid stellen moet, komen nu vervolgens ter sprake.

"Innerlijk hangt de behandeling der geschiedenis dermate met de geheele denkwijze en geestelijke ontwikkeling des schrijvers samen, dat de geschiedenis der Kerkgeschiedenis, als wetenschap, zich eigenlijk oplost in eene karakteristiek van de voornaamsten dergenen die haar in behandeling hebben genomen. Bij deze karakteristiek zijn drie punten bijzonder in het oog te houden: de persoon-

lijke eigenaardigheid der geschiedschrijvers; hun verdeeling in afzonderlijke groepen; de innerlijke betrekking waarin zij allen tot elkander staan. Zoo verkrijgen wij deze reeks: 1. de oud-catholieke opvatting der geschiedenis, bij Eusebius en zijne opvolgers; 2. de Hervorming en de oud-protestantsche opvatting der geschiedenis, in de Maagdenburgsche Centuriën; 3. een catholieke en een protestantsche tegenhanger der Centuriën, in Caesar Baronius en Gottfried Arnold; 4. de langzame overgang uit de dualistische wereldbeschouwing tot het begrip van historische ontwikkeling, bij Weissmann, Mosheim, Semler, Walch; 5. de pragmatische methode, bij Schröckh, Spittler, Planck, Henke; 6. het streven naar een objectieve beschouwing der geschiedenis, bij Marheinecke, Neander, Gieseler, Hase, Gfrörer en Niedner. — Twee dingen nu zijn niet aan bedenking onderhevig. Vooreerst: dat de geschiedschrijver uit de menigte van bijzonderheden, waarmee zijn onderzoek zich moet inlaten, ook weer moet terugkeeren tot het algemeene, tot de ideeën, die als de leidende gezichtspunten en de lichtende sterren bij de groote vaart op de stroomen der eeuwen zijn aan te merken. Vervolgens: dat de geschiedschrijver zijne taak eerst naar eisch kan vervullen, wanneer hij zich, vrij van alle mogelijke eenzijdigheid en partijdigheid, geheel in de zaak zelve zoekt te verplaatsen, om, wel verre van de geschiedenis tot een afspiegeling zijner subjectiviteit te maken, veeleer zelf de spiegel te zijn die de historische verschijnselen in hunne ware en

werkelijke gestalte geeft te aanschouwen. Ook de nieuwere schrijvers over Kerkgeschiedenis stemmen in deze beide punten overeen. En toch blijft hun nog altijd iets ontbreken in de toepassing, althans van het eerste punt. Zij plaatsen nog altijd de idee in een averechtsche verhouding tot de verschijnselen, waarin hare historische ontwikkeling aan het licht moet komen. De idee zweeft bij hen nog nevelachtig hoog boven de verschijnselen, waarmee zij in betrekking gebracht moet worden; ze is nog niet krachtig en vaardig genoeg, om de historische stof te doordringen en te bezielen en zich in dat organisch verband als het bewegende beginsel der gansche reeks van verschijnselen te handhaven, die het beloop der geschiedenis van de Christelijke kerk in zich sluiten. Het is nog altijd een uitgaan van het pragmatische standpunt, dat enkel naar oorzaak en gevolg vraagt, alsof men zich niet hooger had te verheffen tot de idee, die alle historische verschijnselen beheerscht. Spreekt men te recht van een idee der Kerk, dan moet deze idee de aandrift in zich hebben, om zich te uiten in een reeks van verschijnselen, die slechts als de veelsoortige afspiegelingen van de betrekking tusschen de idee en hare verschijning kunnen beschouwd worden. Het is nu maar de vraag: wat de idee der Kerk historisch openbaren, d. i. in de zichtbare kerk tot werkelijkheid brengen wil? of anders: wat die idee zelve wezenlijk is? daar zij niets dan zich zelve tot werkelijkheid brengen kan. De kerk is de vorm, waarin het Christendom te voorschijn treedt. Dus beteekent de vraag naar de idee der

Kerk hetzelfde als die naar het eigenlijke Christendom. Hoe moeilijk het antwoord op deze vraag moge schijnen, wordt het nogtans zeer eenvoudig, als men aanneemt, dat het Christendom wezenlijk niets anders zijn kan, dan hetgeen het Christelijke bewustzijn van alle tijden, onverschillig in welken vorm, in den persoon van CHRISTUS heeft gezien — de eenheid van God en mensch. Hoe men ook het wezen des Christendoms moge opvatten, alles wat het voor den mensch zijn moet, hetzij als openbaring der goddelijke waarheid, hetzij als het werk onzer verlossing, verzoening, zaliging, dit alles kan niet begrepen worden b u i t e n, en vindt eerst zijne uitdrukking i n de eenheid van God en mensch, gelijk ze in den persoon van CHRISTUS wordt gezien en alzoo een feit voor het Christelijke bewustzijn geworden is. Dat niets anders dan deze eenheid de eigenlijke inhoud van de historische ontwikkeling der Christelijke kerk kan zijn, moet bij den schrijver over Kerkgeschiedenis op den voorgrond staan. De beide hoofdvormen, waarin de idee der Kerk, zóó verstaan, zich werkzaam toont, zijn: het kerkelijke leerstuk en de inrichting der kerk. In beide zocht het Christelijke bewustzijn, langs kerkelijken weg, de ware uitdrukking voor zijn begrip van die idee te vinden. Dit geschiedde, dogmatisch, vooral door de leer aangaande den persoon van CHRISTUS, die met al hare aanverwante leerstukken, van den Logos, de Drieeenheid, de twee naturen van CHRISTUS en wat hiertoe behoort, de groote theologische en kerkelijke beweging der eerste eeuwen veroorzaakte. Toen was het christologische

dogme voor het Christelijk-godsdienstige bewustzijn alles. Het streven, om het dogme uit het hart der Christologie volledig te ontwikkelen en op een stevigen grondslag te vestigen, is de eigenlijke inhoud van de Kerkgeschiedenis der zes eerste eeuwen. In geen andere periode had het dogme zulk een overwegende beteekenis, als toen, terwijl de Kerk daarbij geheel naar eigen aandrift te werk ging. Toen beijverde zij zich, aan de eenheid van God en mensch, als den volstrekten inhoud van haar bewustzijn, in alle leerstukken des Christelijken geloofs een bepaalde uitdrukking en daarmee een bepaalden vorm van bestaan te geven.

„Gelijk de eerste periode de ontwikkeling van het dogme in zich sluit, zoo bevat de tweede, die zich over de gansche Middeleeuwen tot de Hervorming uitstrekt, inzonderheid de geschiedenis der Hierarchie, of anders gezegd, des Pausdoms. Het is dezelfde gang van de idee der Kerk, die, nadat zij op dogmatisch gebied een bepaalden vorm van historische ontwikkeling in de Kerk heeft verkregen, nu in gelijke richting nog een anderen vorm aanneemt. Dezelfde eenheid van God en mensch, die in de Christologie de bepaalde uitdrukking van een godsdienstige overtuiging is, is in het Pausdom de bepaalde vorm, waarin de werkelijkheid van de idee der Kerk gezien wordt. Deze idee, gelijk zij zich sinds de eerste ontwikkeling der Kerk tot werkelijkheid zocht te brengen, is in het Pausdom, als het toppunt van het hierarchische stelsel, werkelijkheid geworden; de Catholieke kerk bestaat als de volkomen juiste uitdrukking van de idee der Kerk; God

en mensch zijn, in de beide hoofdvormen van kerkelijk leerstuk en inrichting der kerk, één geworden.

„Splitst zich derhalve de historische ontwikkeling der Kerk tot de Hervorming in de twee genoemde perioden, dan kan de overgang der eerste periode tot de tweede slechts dáár gevonden worden, waar de volle toepassing van het hierarchische stelsel begint, d. i. gelijktijdig met het groote keerpunt tusschen de oude wereld en de Middeleeuwen. Op deze grenslijn staat Gregorius de Groote als een kerkelijke Janus, daar hij ter eene zijde de rij der kerkvaders sluit en ter andere zijde die der Middeleeuwsche pausen opent. De idee der Kerk is nu krachtig genoeg om zich in de werkelijke wereld te vestigen, en zich in haren geheelen omvang uit te zetten. Hoe meer de Kerk op den weg harer ontwikkeling vooruitgaat, des te stelliliger moet zich alles aan haar onderwerpen, ofschoon zij daarom nog niet alles tot onderwerping brengen kan. Alle eigenaardige verschijnselen gedurende dit tijdvak kunnen wij alleen in zoover begrijpen, als wij ons in de denkwijze van dien tijd betreffende de idee van de Kerk en van den kerkelijken godsdienst weten te verplaatsen. Deze denkwijze moest zoo lang de heerschende blijven, totdat zij zich zelve had uitgeput. En daartoe moest het komen, even zeker als het onmogelijk is, dat de zichtbare kerk als zoodanig de ware uitdrukking van de idee der Kerk en des Christendoms zijn kan.

„Zóó is de Hervorming tot stand gekomen. Met haar is de zienswijze omtrent de Kerk een geheel andere gewor-

den. Het Protestantisme erkent de bestaande kerk niet meer als de werkelijke uitdrukking van de idee der Kerk. Het heeft gebroken met het kerkelijke absolutisme der vorige periode, zoowel ten aanzien van den individu als van den Staat. Het gaat uit van het beginsel der persoonlijke vrijheid, daar het subject voor zich zelf alleen tot bewustzijn van zijne eenheid met God komen kan; zoo ontstaat gewetensvrijheid, het recht der persoonlijkheid, en daarmede het recht van den Staat op zijn eigen gebied. Dat de mensch één is met God, kan hij naar het beginsel van het Protestantisme alleen weten, wanneer hij ook weet vrij te zijn, en als staatsburger tegenover het absolutisme der Kerk van zijne vrijheid verzekerd is. Hiermede wordt geenszins aan het Catholicisme en het Pausdom het recht van bestaan ontstreden, maar beider recht in zoover erkend, als ze eens noodig waren om het Christelijke bewustzijn tot een hooger trap van ontwikkeling te brengen. Het Protestantisme is niet geworden wat het geworden is, dan voor zoover het onder den invloed van beide in werking is getreden.

„Was door het Protestantisme de band der eenheid van de idee der Kerk met hare zichtbare verschijning nog maar van ééne zijde verbroken, wat de inrichting der kerk betrof, nu moest ook, in het Protestantisme, de andere zijde, het kerkelijke dogme, denzelfden weg opgaan. Ook het dogme kon voor het godsdienstige bewustzijn niet langer de juiste uitdrukking dier idee blijven. Evenals de idee der Kerk, bij de ontwikkeling van haren in-

houd, in het Catholicisme, van het dogme tot de hierarchie was gekomen, zoo kwam zij nu, bij de oplossing van hare beide kerkelijke vormen, van de ontkenning des Pausdoms tot de ontkenning van het dogme. Zoodra het proces van oplossing was begonnen, moest het in die richting zijn verder beloop nemen. Zoodoende laat zich weer de periode van de Hervorming tot onzen tijd in tweeën splitsen. Hare grensscheiding is dan de groote verandering, die het dogmatische geloof in den loop der achttiende eeuw onderging. Toen viel het Protestantisme het overgebleven kerkelijke dogme met dezelfde ontledende critiek aan, waarmee het tijdens de Hervorming het Pausdom had aangevallen. Gelijk de strijd tegen het Pausdom de handhaving van het recht der menschelijke persoonlijkheid gold, zoo streed men nu, tegenover het leerstuk der „godheid" van Christus, voor de handhaving van zijne „menschheid", als de noodzakelijke voorwaarde, om in hem de eenheid van God en mensch te kunnen zien. Alles wat het dogme bevatte, werd nu scherp en nauwkeurig nagegaan, zonder dat men daarbij halverwege staan bleef. Zelfs de canonieke geschriften konden hier geene vaste grenzen stellen. De historische critiek van deze geschriften bracht weldra zooveel aan het licht, dat het Christendom reeds van den beginne aan de wet van historische ontwikkeling onderworpen was. Ja, langs den weg van historisch-critisch onderzoek bleek eindelijk, dat het Christendom met de geschiedenis in haar geheel ten nauwste samenhangt, zoodat de oorsprong des Christendoms niet in een wonder gezocht moet worden.

"Uit de periode der oude Christelijke kerk kan men nog in het bijzonder den tijd van Constantijn op den voorgrond plaatsen. Omvat die periode tot de Hervorming het streven der Kerk, om hare idee in de zichtbare wereld tot werkelijkheid te brengen en zich krachtens die idee als absolute macht te doen gelden, de eerste schrede tot deze volstrekte monarchie der Kerk bestond hierin, dat het Christendom zich als zegepralende macht boven het geheele Romeinsche rijk verhief. De tweede schrede geschiedde, toen de Kerk met de vaststelling van het dogme aan haar geestelijke macht zulk eenen vorm gaf als zij noodig had, om er een grondslag voor haar albeheerschend gezag van te maken. De derde schrede tot de voltooiing van de geestelijke wereldheerschappij der Kerk bewerkte, dat zij een zichtbaar hoofd verkreeg, door hetwelk zij krachtens haar goddelijk recht de teugels der wereldheerschappij in handen nam. Met de Hervorming ging voor de Kerk een nieuw licht op; zij ontdekte, dat zij op een te stoffelijken grondslag rustte, en zich te veel aan de eindige vormen der zichtbare zinnelijke wereld had gehecht, en deed nu het noodige, om alle verkeerde bestanddeelen uit te werpen, en zich zelve vannieuws op een onvergankelijken grondslag geestelijk op te bouwen.

"Wat de rangschikking der historische stof voor iedere periode betreft, worde in het oog gehouden, dat er nog meer voorhanden ligt dan het dogme en de hierarchie. Vooreerst komt in aanmerking: de uitbreiding van het Christendom, en de plaats, die het geographisch inneemt.

Het moet zich eerst in de wereld gevestigd hebben. Heeft het zich eens gevestigd, dan verkrijgt dit punt een ondergeschikt belang, behalve in perioden, zooals in den eersten tijd en insgelijks ten tijde der Hervorming, toen er de invoering van een nieuw beginsel in de wereld mede gepaard ging. Het tweede punt kan niets anders zijn, dan de geschiedenis van het dogme. Het dogme is het hart der Kerk; ieder godsdienstige kring moet ook een bepaalden, dogmatisch omschreven vorm voor zijn godsdienstig bewustzijn hebben. Tusschen het dogme en de inrichting der Kerk ligt het een en ander, dat verder in aanmerking komt. De eeredienst is een bijzonder punt, waarin het Christendom zich in kerkelijken vorm werkzaam toont. Gelijk die dienst een handelen is, zoo geeft de godsdienst in het geheel aan het leven des menschen een bepaalde practische richting, een eigenaardig zedelijk-godsdienstig karakter. Zoo sluit zich aan het punt van den eeredienst dat des zedelijken levens aan. Hiertoe behoort ook de geschiedenis van het monnikenwezen; want gelijk het monnikenleven voortkwam uit de Ascese, dus uit een religieus-zedelijke bron, zoo was het voortaan een zeer eigenaardig verschijnsel des zedelijken levens. Is nu de idee der Kerk in al deze punten te voorschijn gekomen, dan verkrijgt verder alles bij elkander zijn bestand en zijnen samenhang in de geschiedenis der inrichting van de Kerk of der Hierarchie.

„Wat eindelijk het onderscheid betreft, dat gewoonlijk tusschen een algemeene en een bijzondere geschiedenis der Christelijke kerk gemaakt wordt, zoo kan een

geschiedenis dan eerst met recht een algemeene genoemd worden, wanneer zij de idee, gelijk deze in kenmerkende bijzonderheden haar eigen gang bepaalt, zoo geheel als het albezielende beginsel der historische stof laat uitkomen, dat het algemeene zich als de eigenlijke drijfkracht van het bijzondere doet kennen. In dezelfde mate, waarin de geschiedschrijver eensdeels zoo stipt mogelijk het bijzondere of concrete der historische verschijnselen in acht moet nemen, om de werkelijkheid van het historische leven te leeren kennen, moet hij zich anderdeels ook weer tot de hoogte der algemeene idee verheffen, om het bijzondere uit het algemeene te leeren begrijpen. Slechts in de vereeniging dezer beide wegen, waarvan de eene tot de feiten leidt, en de andere, boven de feiten, tot de idee opvoert, ligt de vervulling van de taak des geschiedschrijvers.″ [124]

De idee der Kerk is dus bij de behandeling der Kerkgeschiedenis haar leidend beginsel; en de verdeeling van haren inhoud en de rangschikking van hare stof hangen dus af van de tijdperken en de feiten, waarin die idee zich op bijzondere wijze laat waarnemen.

Met Baur's inzichten omtrent Kerkgeschiedenis en hare behandeling zijn wij nu genoeg bekend geworden, om er ons een bepaald oordeel over te vormen. Zijne opvatting van de geschiedenis als een historisch beloop, dat de ontwikkeling van een aldoordringende en albezielende idee ten inhoud heeft, deed hem onder de kerkelijke geschiedschrijvers een standpunt innemen, waarop nog geen

hunner den voet had gezet. Dáár kwam hij evenwel niet door eigen vinding, al kwam hij er uit vrije beweging en alleen. HEGEL had hem daarheen gewezen, en HEGEL's aanwijzing was voor hem een lichtstraal der waarheid geworden. Sedert hij den mantel van dezen philosoof had gegrepen, waren ook deelen van diens geest op hem gevallen, en herhaalde hij op eigen wijze HEGEL's verklaring van de geschiedenis als „historie Gods, als het weefsel waarin de Geest, die de wereldgebeurtenissen met al hare wisselende verschijnselen geleid heeft en blijft leiden, zich uitspint in den tijd.” En evenals bij HEGEL is hem die opvatting van de geschiedenis zóó volkomen ernst, dat hij alles onder de macht der historische idee brengt, dat personen, feiten, in één woord, alle bijzondere verschijnselen zonder onderscheid, zich meer of min in de werking eener albeheerschende idee oplossen. Niet dat ze daarom alle beteekenis verliezen. „Neen — zegt BAUR [125] — ze tellen mee. Evenals het bijzondere buiten het algemeene, als zijn bezielende idee, een lichaam zonder ziel zou zijn, zoo vindt het algemeene en ideeële eerst in het bijzondere, ook in de individualiteit der historische subjecten den bodem voor zijn werkelijk bestaan, zijn concreethistorisch leven. Wat aan historische personen hun historische beteekenis geeft, is altijd de veerkracht, waarmee zij, als de vertegenwoordigers, als de levende uitdrukking van het bewustzijn hunner eeuw, de diepe ideeën des tijds aangrijpen, in zich opnemen en ontwikkelen, en ze in hare werkelijke verschijning weergeven. Hoe weinig zouden de

namen van alle belangrijke historische personen voor ons beteekenen, indien zij zelven niet daaraan hun gewicht ontleenden, dat zij ons de idee afspiegelen, die, boven hen verheven en ook hen bezielend, hun eerst een vasten grond voor hun historische verschijning opleverde? Zoo weinig als zich laat verklaren, waarom juist deze of die historische persoon zoozeer boven vele anderen in vruchtbaarheid des geestes uitmunt, zoo weinig is het toevallig, maar veeleer iets dat in het geheele karakter des tijds zijnen grond vindt, wanneer in zulke personen juist deze of die idee een bepaalde historische beteekenis verkrijgt. Het geldt hier eenvoudig het onderscheid en den samenhang tusschen het bijzondere en algemeene, het vrije en toevallige ter eene, en het noodwendige en bepaalde ter andere zijde.″ Ook dit is in HEGEL's geest gesproken. Ook bij HEGEL verkrijgen immers de groote mannen der historie alleen hierdoor hunne beteekenis, dat zij met hunne persoonlijke bedoelingen wezenlijk niets anders weergeven dan hetgeen de Geest wil, zonder dat zulks nog aan het licht gekomen is, zoodat het eigenlijke auteurschap van hetgeen zij historisch tot stand brengen niet bij hen berust, maar bij den alles en allen leidenden Geest. [126]

Ingevolge zijne verwantschap met HEGEL valt het oordeel over BAUR's opvatting van geschiedenis op dien wijsgeer terug. Wij bepalen ons echter, om niet onnoodig af te wijken, bij onzen hoofdpersoon. De wetenschappelijke behandeling der zaak eischt, dat wij den vertegenwoordiger van een geheel andere beschouwing der geschiedenis tegen-

over hem plaatsen, den Franschen wijsgeer H. TAINE. Deze is even sterk realist als BAUR idealist, of anders, even verklaard voorstander van het individualisme als hij van het universalisme op historisch gebied. "Niets bestaat — volgens TAINE [127] — buiten den individu, het is de individu zelf, dien men moet kennen. De geschiedenis vangt eerst in waarheid aan, wanneer de geschiedschrijver, in weerwil van den afstand der tijden, den mensch begint te onderscheiden zooals hij leeft en handelt, met zijne hartstochten en hebbelijkheden, met zijn stem en gelaatstrekken, met zijn gebaren en kleeding, zóó juist en volledig als den persoon dien men pas van aangezicht tot aangezicht gezien heeft. Hiermede geschiedt de eerste schrede op den weg der geschiedenis. De tweede geschiedt aldus. Als gij met uwe oogen den zichtbaren mensch gadeslaat, wat zoekt gij dan in hem? Den onzichtbaren mensch. Die woorden, die tot uwe ooren doordringen, die gebaren, die houding van het hoofd, die kleedingstukken, die daden en die tastbare werken van allerlei aard, zijn voor u slechts dingen die iets uitdrukken; zij drukken eene ziel uit. Onder den uitwendigen mensch is een inwendige mensch verborgen, en de eerste brengt den tweeden aan het licht. Al die uitwendige dingen zijn niets dan lanen, die gezamenlijk op één middelpunt uitloopen, en gij slaat ze in om tot dat middelpunt te geraken: dáár is de echte mensch, dáár begrijp ik de groep van vermogens en gevoelens, die zich overigens werkzaam toonen. Ziedaar een nieuwe wereld, een oneindige wereld; want ieder zichtbaar bedrijf sleept een onein-

dige reeks van redeneeringen, aandoeningen, oude of nieuwe gewaarwordingen na zich, die het aan het licht hielpen brengen, en die daarin, evenals lange diep in den grond geplante rotsen, haar top- en haar eindpunt bereiken. Deze innerlijke wereld is het tweede, het eigenlijke onderwerp des geschiedschrijvers. In de vorige eeuw kende men den mensch maar niet de menschen. Men was niet doorgedrongen tot de ziel. Men had geen oog voor de oneindige verscheidenheid en den wonderlijk samengestelden aard der zielen. Men wist niet, dat de zedelijke gesteldheid van een volk en van een eeuw even bijzonder en even eigenaardig is als de natuurlijke gesteldheid van een plantenfamilie of van een diersoort. Thans heeft de historie, evenals de zoölogie, hare anatomie gevonden; en aan welk vak van geschiedenis men zich toewijde, hetzij philologie, of linguistiek, of mythologie, eerst langs dezen weg bewerkt men, dat het nieuwe vruchten voortbrengt. De geschiedenis is in den grond der zaak een psychologisch vraagstuk." — Tot dusverre TAINE. Ik voor mij twijfel zeer, of hij recht heeft, zijne beschouwing der geschiedenis een psychologische te noemen. Psychologie is de wetenschap van 's menschen wezen, van datgene wat ons innerlijk als mensch kenmerkt en dus den grond en de eenheid der algemeene menschennatuur uitmaakt.[128] Maar wat TAINE onder het woord psychologie verstaat, bepaalt zich tot eenen blik op de persoonlijke karaktertrekken, eigenaardigheden, begrippen van dezen of dien mensch, die in de geschiedenis een hoofdrol speelt. Daarom

zou ik liever zeggen, dat hij van de geschiedenis een physiologische wetenschap maakt, een physiologie van menschelijke individuën. Op zich zelve staande persoonlijkheden — ziedaar, bij TAINE, de werkelijke hoofdmachten der geschiedenis; maar — voegt hij er bij — het ras, de omgeving en de uit beide voortspruitende toestand zijn hare eigenlijke drijfkrachten. [129] BAUR zou hiertegen aanmerken: "Het zijn slechts uitwendige omstandigheden, die het tooneel veranderen, andere volken en staten, andere individuën; slechts wisseling van uitwendige verschijnselen, die wel leven en beweging aan het geheel bijzetten, maar de beweging loopt altijd in denzelfden cirkel rond, en de dieper liggende draad, die de reeks van historische individualiteiten aan elkander knoopt, en zich als het immanente, door innerlijke noodzakelijkheid gedreven, beginsel des geheels van punt tot punt voortbeweegt, komt hier niet te voorschijn. De vrijheid en de eigenaardigheid der individuën komen hier alleszins tot haar volle recht en hebben de grootste ruimte voor hare werking; maar omgekeerd verkrijgen de individuën een volkomen overwegende macht tegenover de eenheid van het geheel. De geheele geschiedenis schijnt zich in het gemengde spel des individuëelen levens op te lossen, en de innerlijke noodzakelijkheid van den algemeenen gang der geschiedenis, waarmee de vrijheid en de willekeur der individuën altijd slechts in een ondergeschikte betrekking kunnen staan, wijkt daarbij al te veel op den achtergrond. Zoo kan het niet missen, of het individuëele moet met het algemeene in strijd geraken, en de objec-

tiviteit der geschiedenis moet zich te krachtig doen gelden, dan dat de subjectiviteit der individuën zich daartegen kan staande houden.″ [130]

Voorloopig stellen wij ons in zoover aan BAUR's zijde, als TAINE's empirisch individualisme volstrekt niet de logica der geschiedenis verklaart. Nogtans schijnt hij zelf aan hare logica te gelooven, daar hij elders zegt: ″dat tegenwoordig ieder mensch, die een weinig in de historie bedreven is, de uitkomst van zijn arbeid voorziet.″ [131] Al spreekt hij zóó op grond van vroegere en latere historische voorbeelden, toch moet hij werkelijk daarin logische verschijnselen zien, of ze zouden bij hem het karakter van voorbeelden niet dragen, terwijl hij ze juist in dien zin bezigt.

Wij rekenen het tot de verdiensten van BAUR, dat hij, naar het voorbeeld van HEGEL, streng de logica der geschiedenis handhaaft, het bestaan van ″eene leidende en besturende gedachte, die in soortgelijk verband staat met de historische stof als de ziel met het lichaam.″ [132] Wie de geschiedenis slechts meer of min tot een mechanisch samenstel van feiten maakt, miskent haar wezen. Zij is gelijk een wereldstroom, die door innerlijke kracht in een bepaalde richting wordt voortgestuwd, hoeveel krommingen hij overigens maken en hoe vaak hij van bedding verwisselen moet, om zoover te komen. Er bestaat een vooruitgang in het rijk der natuur en in het rijk des geestes, die zich vrij nauwkeurig laat narekenen; is er in het eerste ontwikkeling aan te wijzen van de grondstof tot het organisme, van het organisme tot de beweging, van de

delfstof tot de plant, van de plant tot het dier, van het dier tot de menschheid, in het andere gaan vooruit kunsten en wetenschappen, beschaving en ontwikkeling, en alles wat tot het leven der menschheid behoort, al gaat dit alles vooruit onder de slingerbeweging van heen en terug, of zigzagsgewijze als naar de toppen der bergen omhoog. Ook in het rijk des menschelijken geestes volgt het eene op het andere naar vaste wetten, die tot het wezen van den geest behooren: — „de geschiedenis der wereld is zich zelve gelijk, als de wetten der natuur, en enkelvoudig, als de ziel des menschen; gelijke omstandigheden brengen gelijke verschijnselen voort.” [133] Op deze logica der feiten steunt het recht der hoogere historische critiek, om het verledene evengoed te trekken binnen het wetenschappelijke bewustzijn van den tegenwoordigen tijd, als het te gebruiken tot een spiegel voor het heden. Zóó eerst wordt de geschiedenis een zaak van wetenschap, als een organisch geheel, waarvan al de deelen logisch samenhangen; de levende uitdrukking van een groote gedachte. Daarom kunnen wij ons niet met Taine vereenigen, nu hij van de geschiedenis eigenlijk een physiologische wetenschap maakt, maar evenmin met Baur, in zoover hij haar eenzijdig als een metaphysisch vraagstuk behandelt. De idee der geschiedenis zweeft bij hem niet meer, zooals bij anderen van de nieuwere kerkelijke geschiedschrijvers, boven de feiten, maar doordringt ze ook niet zóó, dat zij er werkelijk in leeft. Hij plaatst haar aan hun begin, als het punt vanwaar alles uitgaat en waarheen alles terugkeert. Hij doet

ons niet door en in de feiten de idee kennen, maar trekt ons van de feiten naar de idee terug, om uit haar gezichtskring den gang der geschiedenis gade te slaan. Op de idee legt hij allen nadruk; zij is bij hem inderdaad niet de ziel van het lichaam, maar de hartader van het organisme, het bewegende beginsel. „Wat van de idee in het geheel geldt, — zoo schrijft hij [134] — geldt haar evenzeer in eene bepaalde sfeer, zooals die der kerkgeschiedenis. Behoort tot het wezen der idee, dat zij zich zelve in alles gelijk blijft, maar ook dat zij zich uiten moet, en voor de werkelijkheid zijn wil wat zij van nature is, en het beloop neemt waardoor zij tot werkelijkheid moet komen, zoo is de dialectische ontwikkeling der idee het gezichtspunt, waaronder de historische ontwikkeling der Kerk moet geplaatst worden. Derhalve vertoont de kerkgeschiedenis twee wezenlijk verschillende zijden, die van eenheid der idee met hare historische verschijning, en die van strijd tusschen de idee en de historische werkelijkheid. De dialectische ontwikkeling der idee leidt ons bij slot van rekening naar het wezen des geestes heen; in den gang dezer ontwikkeling openbaart zich de denkende werkzaamheid van den geest zelven. En vermits alle denken zich slechts beweegt binnen de grenzen der betrekking tusschen subject en object, zoo moet ook de inhoud der kerkgeschiedenis, als bepaald door de denkende werkzaamheid des geestes, onder dit tweevoudige gezichtspunt gebracht worden: hoe de geest eensdeels zich aan zijn object overgeeft, er indringt, en er zich zelven in weergeeft,

maar ook anderdeels den drang in zich gevoelt, om zich uit dat object terug te trekken, het te zuiveren van alle hinderlijke bestanddeelen, en er voor zijn eigen bewustzijn één mede te worden. In de idee, zooals zij zich tot historische werkelijkheid brengt, verkrijgt het wezen des denkenden geestes eerst een concreet bestaan.» Nu verdwijnen in het licht dier idee de groote historische personen niet, maar hunne persoonlijke eigenaardigheid geraakt geheel in de schaduw; zij verschijnen slechts op het tooneel der geschiedenis als de levende termen van één groot algemeen begrip. Dan komen, bij voorbeeld, ten aanzien van PAULUS wel in aanmerking «zijn leven en werken, zijne brieven en zijne leer,» maar niet zijne beschouwing van Christus en Christendom in verband met de innerlijke geschiedenis zijner bekeering. «Wel hangt — volgens BAUR [135] — de kennis van den algemeenen gang der historie wezenlijk af van de kennis der bijzonderheden. Alleen door het onderzoek van het bijzondere, en de wijze waarop zich daarin de samenhang der gebeurtenissen ontwikkelt, kan het historische weten zijn werkelijken inhoud verkrijgen. Op deze betrekking tusschen het bijzondere en het algemeene grondt zich dan de eigenaardige waarde der historische monographieën. Maar het bijzondere is tevens het toevallige, onwezenlijke, het louter accidenteele, zonder hetwelk het wezenlijke karakter van een persoon of zaak niet aan het licht kan komen. Hierdoor komt het, dat de waarde der historische monographieën reeds uit hoofde van haar onderwerp een zeer verschillende kan

zijn: die waarde rijst of daalt, naarmate het bijzondere, waarmee iedere monographie zich bezig houdt, meer of min samenhangt met het algemeene, waarin de eigenlijke ontwikkeling der geschiedenis bestaat." Deze opmerking bevat alleszins waarheid. Ook wij erkennen, dat het persoonlijk eigenaardige van iemands werkzaamheid vervliegt of zijne scherpe punten verliest, zoodra haar inhoud in het bewustzijn van anderen wordt opgenomen. Maar intusschen heeft toch die werkzaamheid haar eigen zielkundigen oorsprong, zonder welken haar inhoud niet historisch begrepen kan worden. De prediking van PAULUS, bij voorbeeld, kan niet historisch begrepen worden, buiten haar zielkundigen oorsprong in PAULUS zelven. — Wel doet BAUR in de kerkgeschiedenis bijzondere omstandigheden bijzonder uitkomen, zooals den invloed der Germanen, met hun zedelijk volkskarakter, op de toekomst des Christendoms, de verandering die de kruistochten in het bewustzijn der Middeleeuwsche Christenvolken teweegbrachten: maar dan maakt hij daarop slechts in het voorbijgaan opmerkzaam. Dat zijn bijzonderheden, waarin het hart der historische idee niet klopt, en waarvoor hij dus geen hart hebben kan. In zoover de feiten binnen den werkkring dier idee liggen, laat hij ze, onder haar opperbevel, geregeld voortmarcheeren, als troepen, die telkens een nieuwen bodem zoeken te bemachtigen, om er vasten voet te verkrijgen. Missen zij voor een oogenblik hun doel, dan verspreiden zij zich om van verschillende zijden opnieuw hun geluk te beproeven, totdat zij hun doel bereiken en weer

verder voortgaan. Zoo komen wij met hen in nieuwe landen en onder nieuwe volken, maar zoodra ze daar zijn aangekomen, bedekken zij het eigenaardige dier landen en volken voor onze oogen. BAUR heeft aan de idee der Kerk, of beter gezegd, aan zijne idee van kerkgeschiedenis zijn hartebloed gegeven, ten koste van het natuurlijke recht der historische feiten en personen. Wij weten ons oordeel over het geheel niet beter uit te drukken, dan met de woorden van den hoogleeraar RAUWENHOFF over hetzelfde onderwerp: "Hierin is die beschouwing in haar recht, dat zij den belangrijken invloed erkent, dien het beginsel der Kerk op hare ontwikkeling heeft gehad. Hare dwaling is, dat zij de keerzijde van die waarheid miskent. Dat beginsel moge in de geschiedenis veel, het kan onmogelijk alles zijn. Wilt gij er u van overtuigen, merkt dan slechts op, welk nauw verband er bestaat tusschen de verschijnselen in die geschiedenis en het bijzondere karakter der volken tot wie het Evangelie doordringt, de eigenaardigheid der personen die op dit tooneel een hoofdrol spelen, de inrichting der burgerlijke samenleving waartoe de Christenen behooren, de gebeurtenissen op staatkundig gebied, den aard en de ontwikkeling van wetenschap en kunst. Tot eene betere beschouwing worden wij geleid door de zeker hoogst eenvoudige opmerking, dat in de werkelijkheid noch zulk een beginsel, noch de invloed, dien de Kerk van elders ondervond, als afgetrokken begrippen voorkomen. Waar ontmoet gij in de wereld een beginsel der Kerk of eene macht van staat- of letterkunde? Zij zijn wel waarlijk aanwezig, maar

alleen in den mensch, die ze in zich draagt. Laat het voor de wetenschappelijke behandeling soms dienstig zijn, in de plaats van ieder voorwerp een begrip te stellen, bij de beoordeeling der werkelijkheid vergete men toch nooit, dat men in haar geen naakte begrippen vindt, maar levende personen, menschen van vleesch en bloed, leden van een huisgezin en eene samenleving, met een hart voor alle lief en leed, met zonde en strijd, menschen van hetzelfde maaksel, van gelijke bewegingen als wij. Zoo ook in de geschiedenis der Kerk aanschouwt men dat beginsel, waarvan sprake was, natuurlijk nergens als een wezen op zich zelf, maar alleen in het samenleven der menschen, die het in zich hebben gedragen; en desgelijks die invloed, die van elders dan uit haar eigen beginsel tot de ontwikkeling der Kerk heeft meegewerkt, ging weder van menschen tot haar uit. Nu kan men mogelijk enkele omstandigheden noemen, waarin alzoo menschen tegenover menschen hebben gestaan, ieder voor zich als vertegenwoordigers van één dier beide machten, maar meestal is het zoo niet. Bijna overal valt die onderscheiding in de werkelijkheid weg en is het de eene zelfde mensch, die gelijktijdig drager is van het in de Kerk voortlevende en werkende beginsel en deelgenoot in die maatschappelijke, staatkundige en andere toestanden, wier invloed op de ontwikkeling der Kerk wij erkennen.″ [136] Kortom: ligt voor Baur het zwaartepunt der kerkgeschiedenis in de idee der Kerk, op zich zelve beschouwd, voor ons ligt het in de wereld der levende Christenen, buiten wie die idee in geen geval bestaat.

Zoodoende komt ook, te midden van de historische menschengroepen, de persoonlijkheid der heroën tot haar volle recht, zonder dat wij gevaar loopen, de geschiedenis, in den trant van TAINE, meer of min tot een galerij van menschenbeelden te maken. [137] Want gelijk ter eene zijde datgene, wat zulke historische personen onderscheidt, als hun psychologische eigendom is te beschouwen, zoo ook verkrijgen zij eerst, ter andere zijde, hunne historische beteekenis door den innerlijken samenhang van hun genie, van hun arbeid en streven met den aanleg en het karakter des volks of der menschengroep waartoe zij behooren, zoodat zij den grondslag leggen tot of de hoofdleiders worden van een ontwikkeling, die vroeg of laat een nieuwen staat van zaken op het gebied der geschiedenis voortbrengt. [138] Nu dragen deze genieën een vertegenwoordigend en een scheppend karakter te gelijk; hunne grootheid bestaat hierin, dat zij, als uit den schoot der behoeften van hunnen tijd geboren, ook persoonlijk de macht in zich hebben, om den tijdgeest met nieuwe frissche ideeën voor een nieuwe levensperiode te bezielen. — Wat overigens de behandeling der Kerkgeschiedenis als wetenschap betreft, scharen wij ons gaarne aan de zijde van RAUWENHOFF, als hij haar deze algemeene regelen stelt: „Door een critisch onderzoek naar den oorsprong van het Christendom wordt zij ingeleid. Hare indeeling wordt bepaald naar die gebeurtenissen, die met het meeste recht als keerpunten in de openbaring van den geest der menschheid op kerkelijk gebied mogen worden beschouwd. In elk der aldus onderscheiden tijd-

vakken wordt eerst gevraagd, hoe daarin de toestand der menschheid, voor zoover zij met de Kerk in aanraking komt, is geweest. In hetgeen te dien aanzien blijkt wordt dan de verklaring gezocht, vooreerst van hetgeen, naar luid der bescheiden, het bewustzijn van dien tijd aangaande het Christelijke beginsel gekenmerkt heeft, vervolgens van de wijze waarop, blijkens de feiten, de Christenheid in haar leven dat beginsel heeft geopenbaard." [139]

Wij kunnen van BAUR's opvatting der geschiedenis niet scheiden, zonder nog met een enkel woord gewag te maken van de aanvallen, die hij deswege heeft moeten verduren, bepaald wegens het Hegelianisme zijner speculatieve historische methode. [140] Deze aanvallen hebben bijval gevonden en vinden nog bijval hier en daar. Toch worde die niet zoo kwistig gegeven, vóórdat men ernstig twee dingen bedenke. Vooreerst, dat HEGEL's philosophie der geschiedenis zich aansluit aan hetgeen van den beginne der achttiende eeuw door mannen als VICO, in Italië, LESSING, HERDER, in Duitschland, VOLTAIRE, in Frankrijk, — eere hier aan de wetenschappelijke beginselen van VOLTAIRE! — beproefd is, om aan de geschiedenis een vaste en waardige plaats in de rij der wetenschappen te verzekeren. [141] Nu is het gemakkelijk, een hoog woord te voeren over den duisteren HEGEL, of wee te roepen over de begripsvergoding der Hegelsche philosophie, maar verstandiger is het, acht te geven op den helder zichtbaren invloed dien deze philosophie in de wereld van het denken heeft uitgeoefend tot heden. Voorts

bedenke men, dat het woord speculatief, ten aanzien van Baur's methode, niet verstaan mag worden in den zin van iets ijdels, van een zweven in de lucht, of voor het minst van een staren naar den hemel, zonder te letten op den grond waarlangs men gaat. Het wezen der bespiegeling is bij hem de wijsgeerige beschouwing van een bepaald object, het onbevooroordeelde streven om zich in den objectieven gang der zaak zelve te verplaatsen en geregeld haren loop te volgen. Zonder een dusdanige bespiegeling is hem elke historische studie, welken naam zij ook drage, niets meer dan een drijven op de oppervlakte; de voorname roeping des geschiedschrijvers stelt hij hierin, dat deze niet alleen volkomen in zich opneme alles wat er individueel in de geschiedenis gedacht en gedaan is, maar ook in zijn denken de eeuwige gedachten des eeuwigen Geestes herhale, wiens werk de geschiedenis is. [142] — Hoe men ook over Baur's historische methode oordeele, ontegenzeggelijk staat ze door haar organisch karakter in beginsel te hoog, en heeft ze daardoor in de werkelijkheid te veel beteekenis voor de Kerkgeschiedenis verkregen, om niet met den grootsten ernst wetenschappelijk gewaardeerd te worden.

VI.

KERKHISTORISCHE STUDIËN VAN BAUR.

Baur zegt ergens, echt Hegeliaansch: „Wat de Geest is en wat hij doet, is geen geschiedenis." [143] Dit klinkt anders dan hetgeen we pas van hem gehoord hebben, dat de geschiedenis het werk des eeuwigen Geestes is. Maar hierbij moeten wij zijn elders gebezigd, even Hegeliaansch gezegde vergelijken: „De beteekenis der geschiedenis is deze, dat zij de geschiedenis van God zelven is." [144] Dan blijkt, dat onze historicus het woord historie eerst in gewonen empirischen zin gebruikt, als het geheel der bestaande feiten, maar daarna in ideëelen zin, zooals dat geheel van feiten de ontwikkeling van een aldoordringende en albezielende idee, van het denken des Geestes of de gedachten Gods, ten inhoud heeft. Wanneer wij dit in het oog hou-

den, verdwijnt hier de tegenstrijdigheid. Dan zag BAUR in de feiten hoogstens de tijdelijke uitingen der Godsgedachten, maar in deze gedachten de eigenlijke historie. Wanneer wij hem zóó verstaan, dan laat zich begrijpen, dat hij geen hart had voor de feiten zelve, tenzij ze op eenigerlei wijze den geest van hunnen tijd uitdrukten. Misten ze dit kenmerk, doordien ze als individueele voortbrengselen buiten den werkkring des Geestes vielen, dan lieten ze hem onbewogen. Maar droegen ze dat kenmerk, zoodat ze hem de eeuwige gedachten des Geestes hielpen herhalen, dan besteedde hij aan zulke feiten groote wetenschappelijke zorg, waarvan de proeven voor de hand liggen. Ook van deze proeven willen wij een overzicht geven, eerst zooals hij ze afzonderlijk heeft geleverd, om daarna over te gaan tot zijn groot werk over de Kerkgeschiedenis. Zijne afzonderlijke studiën zullen wij, overeenkomstig haar onderwerp, onder bepaalde rubrieken rangschikken.

DE BETREKKING TUSSCHEN HEIDENDOM EN CHRISTENDOM.

Het Manicheïsme.

Ten jare 1831 gaf BAUR een nieuw werk in het licht, geheel nieuw, over: das manicheïsche Religionssystem. Had men na BEAUSOBRE (1739) nog geen poging aangewend, om dat stelsel uit het later verruimde gezichtspunt der Oostersche godsdiensten, waartoe het behoort, te beschouwen, hij wil het uit den engen kring

van de geschiedenis der Christelijke sekten in de ruimere sfeer van die der oude godsdiensten overbrengen. Alleen langs dezen weg kan het Manicheïsme in zijne ware beteekenis te voorschijn komen, zonder dat het daarom zijn gewicht voor de Christelijke kerk- en dogmengeschiedenis verliest. Wat Manes zoekt te verklaren, is: de vermenging van het goede en het kwade in de bestaande wereld; maar in de verklaring, die hij er van geeft, staat hij oorspronkelijk veel minder op Christelijk standpunt, dan gewoonlijk wordt aangenomen. Al houdt hij zich aan Christelijke begrippen en uitdrukkingen, zijn Christus is geen mensch geworden persoon, maar een leeraar rechtstreeks van den schoot des Vaders afgedaald; een leeraar, die den mensch de verplichting oplegt, zich aan de banden der stof te ontworstelen, de zinnelijke begeerten te onderdrukken, en een zuiver geestelijk leven te leiden. Dat het Manicheïsme in betrekking met het Heidendom staat, blijkt al aanstonds uit zijn polytheïstischen geest, daar het de bijzondere verschijnselen slechts tot hun eigen oorzaken herleidt, zonder ze in eene alomvattende eenheid te verbinden. Verder stelt het aan den godsdienst hetzelfde doel als het Heidendom of de oude Natuurdienst, waaraan het eigen is, het leven des menschen, ten koste van zijne ware persoonlijkheid, met het leven der natuur te doen samenvloeien; niet in de diepte van zijn eigen borst, maar in de natuur zag en gevoelde de Heiden het goddelijke; hij is nog niets meer dan een bijzonder lid van het groote wereldorganisme. Desgelijks vertoont zich het Manicheïsme

nog altijd in den eigenaardigen symbolisch-mythischen vorm van den ouden natuur-godsdienst. Alleen heeft het geen tempel, noch altaren, noch offerande, noch priesters; maar de Zoroastrische godsdienst had, bij gemis van beeldendienst, ook geen tempels. Ten aanzien van het Jodendom laat de leer der Manicheërs zich in deze vier stellingen samenvatten: 1. de God van het O. T. is te zinnelijk, te onzedelijk, om de ware God te kunnen zijn; 2. in het O. T. komt menig gebod en verbod voor, dat niet is aan te nemen; 3. de wet is te hard, door te weinig plaats aan de vergiffenis der zonden te geven; 4. de zaligheid, die het O. T. belooft, is haren naam niet waardig. Daarom verwierpen zij evenwel het geheele O. T. niet, aangezien het andere bijzonderheden bevatte, waaraan zij hun bijval moesten schenken. Zij rekenden er veel door de Joodsche schrijvers bedorven, ook met Messiaansche voorspellingen, die zij verwierpen. Met het Christendom beschouwden zij zich zelven volkomen één, in dezen zin, dat hun stelsel daaraan eerst de rechte voltooiing geeft, door de volledige vervulling van alles wat in de Catholieke kerk onvervuld blijft en toch tot de idee des Christendoms behoort. Zij beweerden daarom, dat de schriftelijke oorkonden des Christendoms niet onvoorwaardelijk zijn aan te nemen, maar ter onderscheiding van hare echte bestanddeelen streng getoetst moeten worden. Zij zagen in die geschriften niet het werk van Jezus' eigen leerlingen, tenzij uitermate vervalscht door Joodschgezinde schrijvers. Gelijk Manes het O. T. aan het booze beginsel toeschreef, zoo schreef

hij het N. T. aan den goeden God toe, hoewel hij het laatste onder den invloed van den boozen verontreinigd achtte. Hij echter, de Paracleet, zou de onreinheid van het N. T. wegnemen. Men bedriegt zich, wanneer men meent, dat MANES, als geboren Magiër, sinds zijne bekeering, het Christendom met den Zoroastrischen godsdienst zocht te vereenigen. Al het Christelijke heeft bij hem iets aangekleeds; het hangt volstrekt niet samen met zijn beginsel. Hij is niet door het Christendom tot zijn stelsel gekomen, maar heeft zijn stelsel op het Christendom overgedragen. Zuiver Zoroastrisch is hij ook niet. De overeenkomst van zijn stelsel met het Zoroastrische laat zich in dezer voege beschrijven: 1. in beide hetzelfde dualisme, maar het Manicheesche meer philosophisch bepaald — voor de tegenstelling van licht en duisternis, hier die van geest en stof; 2. in beide dienvolgens een andere levensbeschouwing — zoo vroolijk als ZOROASTER naar het licht opziet, zoo somber treurt MANES bij de stof; 3. in beide dienvolgens uiteenloopende practische levensregelen — voor het Manicheesche verbod van vleesch eten en van het huwelijk heeft het Zoroastrische stelsel geen plaats. Geen wonder derhalve, dat MANES reeds onder zijn eigen Perzisch volk als ketter werd beschouwd. Hij stemde veeleer met het Buddhisme overeen, zoodat hij ook, gelijk verhaald wordt, naar Hindostan en noordelijk China vluchtte, omdat hij zich in zijn vaderland niet meer durfde vertrouwen. In de geschiedenis der godsdiensten staat het Manicheïsme op de grensscheiding tusschen de vóór-Christelijke en de Christelijke we-

15

reld, den ouden en den nieuwen tijd; de oude wereld kon de tegenstelling van geest en stof nooit te boven komen. Het eigenlijke karakter van dit stelsel bestaat hierin: dat het godsdienstige bewustzijn nog altijd, in verband met den ouden natuurdienst, in een phantastisch hulsel verstrikt bleef; de geest is, door de betrekking waarin geest en stof tot elkander staan, nog altijd aan de stof gebonden; het geestelijke leven staat nog niet tegenover het natuurlijke leven, maar vloeit er mede ineen. Bij den mensch vloeit daarom ook het zedelijke met het natuurlijke ineen, terwijl het karakter des Christendoms, dat den godsdienst plaatst in het hart van 's menschen persoonlijk leven, zuiver zedelijk is. Desniettemin behoort het Manicheïsme niet slechts tot de geschiedenis der oude godsdiensten, maar ook tot die der Christelijke theologie, als een verschijnsel dat met beide evenveel gemeen heeft. Men denke hier aan de nawerking van dit stelsel bij AUGUSTINUS, in zijne opvatting van de zonde en de genade.

APOLLONIUS van Tyana.

Een jaar na de uitgave van zijn boek over het Manicheïsme, dus in 1832, leverde BAUR een bijdrage tot de geschiedenis van den godsdienst uit de eerste eeuwen na CHRISTUS, over: *Apollonius von Tyana und Christus, oder das Verhältniss des Pythagoreïsmus zum Christenthum.*[145] Beide geschriften sloten zich aan elkander aan.

Met beide wilde hij den grootschen indruk voor oogen plaatsen, dien het Christendom reeds zoo vroeg, dáár in het Oosten, hier in het hart der Westersche beschaving, op de Heidensche wereld maakte; een indruk, die zich van de zijde des Heidendoms uitsprak in een historisch karakterbeeld, een vermetel namaaksel van het Christusbeeld der gemeente, maar uitgedost met al de overoude wijsheid van het verste Oosten. Dacht men vroeger vrij algemeen — zooals onder anderen Olearius — dat de vervaardiger van dit karakterbeeld, Philostratus, uitging van een vijandige gezindheid tegen het Christendom, in den nieuweren tijd begreep men even algemeen, er anders over te moeten denken. Buhle, bij voorbeeld, weet niet, hoe aan Philostratus een booze bedoeling tegen de Christenen kan toegeschreven worden, daar hij leefde aan het hof van keizer Alexander Severus, die ook Christus vereerde onder zijne huisgoden. Jacobs beweerde, op voorgang van Neander, dat voor zulk een oordeel over Philostratus alle historische grond ontbreekt, dat deze schrijver veeleer, door het teekenen van een heros op het gebied van den ouden godsdienst, aan den zinkenden Heidenschen eeredienst een nieuw leven heeft zoeken mede te deelen. Baur daarentegen meent met zekerheid te kunnen zeggen, dat Philostratus in elk geval aan het Christendom dacht, te meer omdat zijn werk, wat ook hiertegen ingebracht wordt, het voortbrengsel van een vrije voorstelling is, een soort van roman. Het bevat over het geheel een geïdealiseerde schildering, met zeer weinig his-

torische bestanddeelen. De held Apollonius, die reeds onder Nero een groot opzien te Rome verwekt, op Vespasianus en Titus grooten invloed uitgeoefend, onder Domitianus een gerechtelijk verhoor ondergaan, daardoor geheel Griekenland in verbazing gebracht, en tot de verheffing van Nerva op den Romeinschen keizerstroon medegewerkt zou hebben, zulk een man is aan Tacitus en Suetonius volkomen onbekend! Eerst de later levende Dio Cassius spreekt van hem in het voorbijgaan, als van een Magiër uit den tijd van Domitianus. Daar zal Apollonius zeker wel een historisch persoon geweest zijn. Maar de aanleiding, die Philostratus had, om hem tot een romantische figuur der Pythagoristische wijsheid te maken, lag in het Christendom, waarmee hij, de veelzijdig gevormde schrijver, die bovendien aan het keizerlijke hof verkeerde, niet onbekend kon zijn. Noemt hij het Christendom volstrekt niet, hij laat zulks opzettelijk na; zonder dat hem een rechtstreeksche vijandige bedoeling tegen het Christendom behoeft toegeschreven te worden, zocht hij eenvoudig uit de bestanddeelen der Heidensche wereld een persoonlijken tegenhanger van den Christus samen te stellen. Zoo handelde hij in den geest der toenmalige Sophisten en Rhetoren, die den ouden godsdienst zochten te handhaven, door er tegenover het Christendom een hoogere beteekenis aan te geven. Vandaar dat godsdienstig syncretisme, waaraan ook leden van het keizerlijke huis en verwanten van keizerin Julia deelnamen, en waaraan te gelijk het Christendom, schoon bij de wet veroordeeld, een tijd

van rustig bestaan te danken had. In die syncretistische richting lag evenzeer de reden, waarom Philostratus in zijn werk alle opzettelijke bestrijding van het Christendom vermeed, en waarom zijn Apollonius, voor wien keizer Caracalla een heiligdom oprichtte, hoogst gunstig werd opgenomen. Deze Apollonius is slechts een voortbrengsel van het Pythagorisme, maar, door zijn Indische vorming, tevens een bewijs voor den grooten invloed dien de godsdienstige wijsheid der Indiërs op de overige voornaamste volken der oude wereld moet uitgeoefend hebben. Droeg het Pythagorisme een sterke Indische kleur, reeds in het verbod tegen het gebruik van kleederen waartoe het dierenrijk de stof levert, en tegen het eten en offeren van bezielde wezens, onder de Joden toonde zich verwantschap met het Pythagorisme bij de Essenen, met hunne instellingen van goederengemeenschap, van een verdeeling in klassen, van een gesloten vereeniging, van een streng stilzwijgen; voorts verwantschap tusschen de Joodsche Essenen en de Egyptische Therapeuten in beider leer van de onsterfelijkheid der ziel, beider vereering van de zon als het zuiverste beeld van Gods lichtwezen, beider geloof aan de goddelijke voorbeschikking, beider eerbied voor het zevental, beider dagelijksche reinigingen, beider verwerping van bloedige offeranden, alles gedeeltelijk ook weer van Pythagoristischen oorsprong. De Essenen vormen alzoo, door hun standpunt tusschen het Heiden- en het Jodendom in, een brug tot het Christendom. In de Clementijnsche Homilieën doet zich nog een Christelijke sekte kennen, die niets anders is dan

een nieuw, Christelijk gewijzigd Essenisme. Dit blijkt uit de voorstelling van God als lichtwezen, uit de dualistische wereldbeschouwing naar de Pythagoristische beginselen der eenheid en tweeheid, uit het verbod tegen het gebruiken van dierlijk voedsel, uit het beeld van den Christus naar Pythagoristisch model. De slotsom is: dat de APOLLONIUS van PHILOSTRATUS moet beschouwd worden als de vertegenwoordiger van het heerlijkste en voortreffelijkste, wat de oude godsdienst in het Pythagorisme, als centraalpunt van het hoogere licht, had bijeengevoegd, en als een gedenkteeken van den indruk, dien het Christendom toen reeds, in weerwil van zijn onverzoenlijken strijd met de Heidensche wereld, op een vijandig gezind Heidensch wijsgeer gemaakt heeft. [146]

SENECA en PAULUS.

Eene andere bijdrage van BAUR, op het gebied der geschiedenis van den godsdienst, verscheen in 1858, over: Seneca und Paulus, das Verhältniss des Stoïcismus zum Christenthum nach den Schriften Seneca's. [147] Er bestaat een oude overlevering, dat SENECA den Christenen zeer genegen was, dat zijne Stoïcijnsche zedeleer iets van den Christelijken geest ademt, dat hij hier en daar in zijne uitspraken woordelijk met de leer des Christendoms overeenstemt, ja, dat hij zelfs in nauwe persoonlijke betrekking met den apostel PAULUS

zou gestaan hebben. Deze overlevering is in den laatsten tijd opnieuw in herinnering gebracht door Troplong, Schmidt en Amédée Fleury. Zij is ook zeer oud. Reeds Tertullianus en Lactantius rekenen Seneca eigenlijk tot de hunnen. En schoon Lactantius nog niets van diens bekeering tot het Christendom weet, staat de zaak, ongeveer honderd jaar later, bij Hieronymus onwedersprekelijk vast, vooral op grond van brieven die Paulus en Seneca aan elkander zouden geschreven hebben. Van zulke brieven, ten minste door Seneca geschreven, spreekt ook Augustinus, en zijn ons nog, gelijk het heet, een veertiental bewaard gebleven. „Gelijk het heet," want ze zijn blijkbaar allen onecht; en toch rekent men zich gewoonlijk verplicht, zeker gemeenzaam verkeer tusschen Seneca en Paulus als stellig feit aan te nemen. Seneca was nagenoeg zestig jaar, toen Paulus te Rome kwam en aldaar predikte. Zijne prediking kon den wijsgeer niet onbekend blijven, noch onverschillig zijn. Bovendien was Gallio, die als proconsul van Achaje een twistzaak tegen Paulus had moeten beslechten, Seneca's broeder. Dus — zoo meende men — gronden genoeg, om ten minste het vraagstuk omtrent het bestaan van een oorspronkelijke briefwisseling voor beslist te houden. Baur evenwel ontkent de bewijskracht dier gronden en brengt het geheele geschil terug tot de vraag: of er tusschen de leer en de grondstellingen van Seneca en die van het Christendom inderdaad zulk een groote overeenstemming bestaat, dat zij niet zonder de onderstelling van een persoonlijk verkeer tusschen hem en

PAULUS kan verklaard worden? Nu behandelt hij deze vraag, door haar in tweeën te splitsen, zoodat ze in zijn opstel aldus luidt: of er over het geheel tusschen de denkwijze van SENECA en het Christendom zulk een geestelijk punt van aanraking bestaat, als gewoonlijk ondersteld wordt; en, zoo ja, of die geestelijke verwantschap in dat geval niet anders dan uit de werking van Christelijken invloed kan verklaard worden? In het eerste deel komen de volgende punten van vergelijking voor: God en het gevoel van afhankelijkheid; de mensch en zijne behoefte aan geluk; de betrekking waarin de mensch tot zijn medemensch staat; het geloof aan een toekomend leven; het wezenlijke onderscheid tusschen de Stoïcijnsche en de Christelijke wereldbeschouwing. Dan geeft het tweede gedeelte de slotsom dier vergelijking; terwijl nog een derde gedeelte afzonderlijk de briefwisseling tusschen SENECA en PAULUS behandelt. Deze briefwisseling is valsch, en, wat haren inhoud betreft, zonder eenige beteekenis. Wat overigens bij SENECA zeer duidelijk een Christelijke kleur schijnt te dragen, is niet iets dat van het Christendom is uitgegaan, maar dat een trap van ontwikkeling aanduidt, die tot het Christendom voert. Positief-christelijke bestanddeelen zijn bij SENECA niet te vinden. Heeft het Christendom, behalve zijn positieven inhoud als goddelijke openbaring, ook nog een zuiver redelijken inhoud, die weerklank vindt in het algemeen menschelijke bewustzijn, dan is het ook geen wonder, dat reeds vóór en onafhankelijk van het Christendom denkende geesten veel van de Christelijke waarheid

hebben ingezien, al wisten zij haar niet in hare hooge eenheid te bevatten.

BELANGRIJKE BIJZONDERHEDEN OP KERKELIJK GEBIED.

De beginselen der kerk.

Op het veld van BAUR's onderzoek naar het oudste Christendom was een steen gevallen, dien hij daar niet kon laten liggen. Dr. RICHARD ROTHE leverde in 1837 een studie over: die Anfänge der christlichen Kirche und ihre Verfassung, waarin hij opkwam tegen hetgeen BAUR, in zijn werk over de Pastoraal-brieven, aangaande de betrekking tusschen de presbyteri en de episcopi gezegd had, en waardoor hij geheel in strijd kwam met de inzichten, die BAUR nog in het vervolg omtrent dezelfde zaak verkregen had, zonder ze reeds wereldkundig gemaakt te hebben. Op den oorsprong der Christelijke kerk en harer inrichting rustte nog steeds een nevel, die ook door de nieuwste nasporingen bij gemis van historische critiek niet werd opgeheven. Behoort het eenvoudig tot het Catholieke standpunt, het geheele bestaan der Kerk als een onmiddellijke goddelijke of apostolische instelling te beschouwen, zoo schijnt het Protestantisme in het ontstaan der Christelijke kerk meer de medewerking van iets toevalligs te willen zien. ROTHE staat te dezer zake op het Catholieke standpunt. In den apostel JOHANNES ziet hij den grondvester van het bisschoppelijk bestuur der Kerk, kort na het jaar 70. Toen zal de aanvankelijke gelijk-

stelling van presbyteri en episcopi niet meer plaats gevonden hebben, en wel zoo vroeg niet meer, omdat de Apostelen, als de oorspronkelijke leerlingen des Meesters, het recht hadden, de Christelijke leer en de inrichting der Christelijke gemeente te bepalen, en natuurlijk ook van hun recht gebruik maakten. Hiertoe werkte intusschen, volgens ROTHE zelven, de behoefte des tijds mede. En daar nu de behoefte aan een goed sluitende vereeniging, zooals onder het bisschoppelijke bestuur, niet kan ontstaan zijn, tenzij door dreigend gevaar van buiten, bij onderlinge verdeeldheid van binnen, zoo moeten dus dergelijke dwaalleeraren, als de latere Gnostieken, reeds in den tijd van JOHANNES bestaan en een veel beteekenenden invloed uitgeoefend hebben! Hiervan — zegt BAUR — weet de geschiedenis niets. SIMON MAGUS, DOSITHEÜS en MENANDER komen niet als zooveel beteekenend voor, en zijn bovendien geheel fabelachtige sektestichters, wier sekten wellicht nimmer werkelijk bestaan hebben. Daarbij komt, dat de scheiding tusschen het presbyteriaat en het episcopaat, die eerst aan het laatste de hooge beteekenis gaf waarmee de Brieven van IGNATIUS het doen optreden, in de Brieven van CLEMENS nog niet bekend is. Was die scheiding zelfs nog niet tot stand gekomen in eenen tijd, toen mannen als POLYCARPUS en IRENAEUS, en anderen, met groot gezag aan het hoofd hunner gemeenten stonden, dan blijkt, dat dezen hun gezag alleen ontleenden aan hunne uitstekende persoonlijkheid boven die der presbyters, tot wier kring zij behoorden. Wil ROTHE de oor-

spronkelijke inrichting der Christelijke gemeente beschouwd hebben als een bepaalde nabootsing der Joodsche synagoge, Baur wil, dat er voor die inrichting wel degelijk een zelfstandige grond moet bestaan hebben; zij was de vrucht van het vooruitstrevende beloop der zaken. — Bij Rothe, met zijne beschouwing van het Episcopaat, treden de hoofdideeën van Kestner (1819) over de Christelijke agape weer te voorschijn, maar in een nieuwe gedaante. Zag Kestner in die agape een geheim godsdienstig-staatkundig wereldverbond, tot heil der Christenen gesticht door Clemens van Rome, die er het eerste hoofd van werd, bij Rothe wordt Johannes de stichter van een godsdienstig-kerkelijk gemeenteverbond. Maar wat bij genen als een vrijmetselaarsidee is aan te merken, is bij dezen een catholiseerende idee in den geest van het jongere protestantisme. Van de drie zienswijzen, volgens welke het Episcopaat óf dualistisch een werk van bedrog is, óf docetisch een echt apostolische instelling, óf historisch een verschijnsel, dat van zelf onder den invloed van bijzondere omstandigheden uit het eigenaardige bewustzijn der gemeente voortkwam, neemt Rothe de tweede aan. Zij heet de docetische, omdat zij de concrete werkelijkheid der geschiedenis in een abstract bedrijf van bijzondere personen verandert. Bij zulk een subjectieve opvatting van het onderwerp voegen zich van zelf valsch pragmatisme, onhoudbare redeneering, willekeurige combinatie en gewelddadige demonstratie, zooals dit bij Rothe, evenals weleer bij Kestner, te vinden is Zoo ziet hij in de Ebionietische inrichting der Kerk

een ketterschen tegenhanger van de Catholieke kerk, maar dwaalt hierin, dat hij de Ebionieten tot ketters maakt, in een tijd toen er nog geen Catholieke kerk bestond. De Jodenchristenen vormden niet alleen in Palestina, maar bijna overal waar Christelijke gemeenten verrezen, een zeer wezenlijk bestanddeel der Kerk. De Catholieke kerk begon zich te ontwikkelen, doordien de Ebionietische Jodenchristenen buiten Palestina meer en meer met de Heidenchristenen samensmolten. Sinds dien tijd golden die Jodenchristenen, die uit het Essenisme het gnostische beginsel in zich hadden opgenomen en daardoor buiten de groote gemeente op zich zelven bleven staan, als een Ebionietische sekte, als ketters. In zoover is zeer juist, wat Epiphanius zegt, dat de sekte der Ebionieten eerst onder Trajanus ontstond. De namen van Sampseërs, Osseërs en Elkesaïten, als herkomstig van vroegere sektehoofden, bewijzen alleen, dat de Kerk zich niets meer van eene vroegere verwantschap met het Ebionitisme bewust was; want die sektehoofden hebben, evenals Ebion zelf, nooit bestaan. Ook blijkt uit de betrekking, waarin de Ebionieten zich tot Petrus plaatsten, dat zij geen bijzondere klasse van Jodenchristenen uitmaakten, maar de Jodenchristenen; evenzoo blijkt uit hunne betrekking tot Clemens Romanus, dat ze niet alleen in Palestina huisvestten, maar ook te Rome. Ook de Romeinsche Jodenchristenen waren Ebionieten, doch hierin van de Palestijnsche onderscheiden, dat zij voor den Christelijken doop de noodzakelijkheid der besnijdenis hadden

laten varen. Het hooge aanzien, waarin bij hen de niet zuiver-historische persoon van Clemens, als de eerste door Petrus bekeerde Heiden, staat, bewijst, dat alle kerkelijke verordeningen en instellingen door de Jodenchristenen aan de Heidenchristenen gegeven zijn; in dien persoon is de Heidensche Christenheid met de Joodsche één geworden. Het bisschoppelijke bestuur is dus van Jodenchristelijken oorsprong, de stichting der Catholieke kerk meer het werk der Petrinisten dan der universalistische Paulinisten; het Paulinistische universalisme is door de Petrinisten, in de eenheid der Kerk, tot een vast middelpunt teruggebracht. Blijkens Hegesippus wilden de oudste Jodenchristenen niets zijn dan de echte Joden, die het Mosaïsme zuiver bewaarden, de erfgenamen der Essenen, tot wier familie de Ebionieten behoorden. Zoo kunnen wij zeggen, dat zich in de vorming van de Catholieke kerk nog de invloed van den Esseenschen corporatiegeest deed kennen. — Ziedaar den hoofdinhoud van Baur's opstel over den Ursprung des Episkopats in der christlichen Kirche.[148]

De protestantsche mystiek.

Naar aanleiding van Erbkam's geschiedenis der protestantsche sekten in de eeuw der Hervorming, schreef Baur een studie: Zur Geschichte der protestantischen Mystik; die neueste Literatur derselben, waarvan een gedeelte in 1848 verscheen, en het overige in 1849.[149] Hij herinnert, hoe al datgene, wat men onder

den naam van M y s t i e k verstaat, meer en meer eene zijde van de geschiedenis der philosophie en der theologie aanroert, die, bij het streven van onze eeuw naar diepere kennis der beginselen en richtingen waardoor het bewustzijn van den tegenwoordigen tijd bepaald wordt, bijzonder in belangrijkheid wint. Werden de Mystieken in de laatste tientallen der vorige eeuw nog zoo weinig geteld, dat de wetenschap zich niet met hen bemoeide, thans is dit anders geworden. De natuur-philosophie van SCHELLING heeft door hare diepere opvatting der eenheid van natuur en geest, waarvan de Mystiek zulk een sterk voorgevoel had, ook een betere meening omtrent de Mystieken doen ontstaan; men heeft bij hen de grondbeginselen gevonden van eene bespiegeling, die tot de gewichtigste vraagstukken der philosophie doordringt, en sinds dien tijd vinden ook zij in de geschiedenis der wijsbegeerte hunne behoorlijke plaats. Deze belangstelling in de Mystiek moest zich van zelve aan de theologie mededeelen, omdat de Mystiek, door haar godsdienstig karakter, nog dichter aan de theologie staat dan aan de philosophie: zoo gaf zij de stof voor een nieuwen tak van theologische literatuur. — Vervolgens behandelt BAUR het begrip en het wezen der Mystiek. Ze heeft twee zijden: een s u b j e c t i e v e en een o b j e c t i e v e; of anders, er bestaat een psychologische en een speculatieve Mystiek. In het algemeen kan zij, wat haar wezen betreft, bepaald worden, als een zich verdiepen van den geest in zich zelven. De geest gaat hiertoe over, óf om zich door middel van het zelfbewustzijn in de oneindigheid van zijn eigen wezen

te leeren kennen (psychologisch), óf, indien hij op God den blik vestigt, om het wezen Gods te doorgronden, en zich alzoo, in zich zelven gekeerd, in de oneindigheid van het goddelijke wezen te verdiepen (speculatief). De Mystiek heeft dit met de philosophie gemeen, dat zij zich bepaalt bij het oneindige, het absolute in den ruimsten zin. Maar zij onderscheidt zich in zoover weer van de philosophie, dat zij onmiddellijk uitgaat van het bewustzijn, waar de philosophie den weg van dialectische ontwikkeling bewandelt. De Mysticus kent geen worden, maar alleen een zijn; al het beperkte en ondergeschikte, het afzonderlijke en bijzondere, ziet hij voorbij, om in alles onmiddellijk het absolute te aanschouwen. Trouwens, het is hem niet te doen om het abstract absolute, maar — en hierin ligt de godsdienstige zijde der Mystiek, ja, de hartader van haar leven — om de betrekking waarin het absolute staat tot de eindige wereld in het algemeen, en tot het persoonlijke leven in het bijzonder. Het eigenlijke gebied der Mystiek is het leven in zijn volste beteekenis, de algemeene levensontwikkeling, waaraan al het natuurlijke en geestelijke leven onderworpen is; derhalve zoekt zij zich in die levensontwikkeling zóó te verdiepen, dat het subject zich van zijne eenheid met het goddelijke levensbeginsel bewust wordt, en alzoo in zijn eigen leven den gang dierzelfde ontwikkeling volgt. De tautologie der Mystieken komt hieruit voort, dat zij onophoudelijk in het bijzondere het algemeene zoeken; en uit hunne worsteling, om voor hunne idee een passende uitdrukking te vinden, wordt de beeld-

rijke voorstelling geboren, die bij hen de dialectische ontwikkeling vervangt. Daar verder de historische gang, dien de ontwikkeling van het Christelijke dogme of van het Christelijke bewustzijn genomen heeft, ook in beginsel het beloop der Mystiek bepaalde, zoo kan men, geheel overeenkomstig de drie hoofdperioden dier ontwikkeling, drie verschillende hoofdvormen der Mystiek onderscheiden — de oudkerkelijke, de Middeleeuwsch-catholieke en de protestantsche vorm. De eerste bevat, in de Platonische theologie van DIONYSIUS den Areopagiet, de objectieve of speculatieve zijde der Mystiek; de tweede, bij de Scholastieken, hare subjectieve of psychologische zijde; in den derden vorm doordringen die beide zijden elkander tot een hoogere eenheid. Droeg de Mystiek der oude Kerk een echt pantheïstisch karakter, in de protestantsche lag de strekking, het wezen Gods als een tweevoudig beginsel te beschouwen. Overigens is de Mysticus niet gelijk te stellen met den dweper, daar hij niet, gelijk deze, een willekeurig spel met zijne verbeelding drijft, maar met behulp van zijne verbeelding een bepaalden vorm voor zijne gedachten zoekt. — Na op deze wijze het begrip en het wezen der Mystiek behandeld te hebben, gaat BAUR voort met eene literarische beschouwing van de Mystieken: CARLSTADT, SEBASTIAN FRANK, C. SCHWENKFELD, J. BÖHME, F. CH. OETINGER.

Het Montanisme.

In 1851 gaf BAUR eene beschouwing over das Wesen des Montanismus. [150] Hij had daarbij het oog op

het onderzoek, in den laatsten tijd omtrent dit onderwerp ingesteld door Gieseler, Neander, Schwegler en Ritschl. Hij oordeelt, dat men veilig den apocriefen persoon van Montanus kan laten varen, daar het bestaan van het Montanisme zich zeer goed buiten de onderstelling van een bepaalden stichter laat verklaren; er is eerst een stichter voor gezocht, toen het eene sekte was geworden. Wie het zinnelijk enthusiastische karakter van dit verschijnsel wil verklaren uit het Phrygische volkskarakter, of uit den oud-Phrygischen eeredienst, vergeet, dat het enthusiastische slechts den vorm der Montanistische profetie raakt, slechts haar ecstatisch bestanddeel, en niet haar beginsel, hetwelk alleszins Christelijk moet geweest zijn. Alle wezenlijke bestanddeelen van het Montanisme zijn Joodsch: waarom zou het dan zelf niet van Joodschen oorsprong zijn, in dien zin waarin het Jodendom nog behoorde tot het grondkarakter van het oudste Christendom? In elk geval is het niets anders dan een vorm van het Christendom. Het kan alleen verklaard worden uit zich zelf en uit zijn samenhang met de geschiedenis. Het ligt aan de grens eener periode, waarin het oorspronkelijke Christendom langs den weg van historische ontwikkeling overging in het Christendom van den volgenden tijd; en de band, waardoor het nog bepaald met het oorspronkelijke Christendom verbonden bleef, was de verwachting van het Duizendjarige Rijk. Bij de oudste Christenen rustte het chiliasme op het geloof aan de wederkomst van Christus. Maar terwijl dit geloof zich hoe langer zoo meer zag te leur gesteld, en de wereld hoe lan-

ger zoo meer voor het Christelijke bewustzijn begon te gelden, behoorden de Montanisten tot degenen, die met vernieuwde geestdrift het chiliasme aanhingen. Met hunne gedachten leefden zij zoo geheel in de toekomst, dat zij een profetisch karakter droegen, maar in den vorm der bekende ecstase, zooals het spreken met tongen. De geest, die de ecstase bewerkte, van oudsher het bezielende beginsel der Christenen, was ook het beginsel van het Montanisme, en droeg er bij voorkeur den naam van paracleet. Daarom hing die vorm van de leer der Drieëenheid nauw met het Montanisme samen, waarin de drie personen wel in een afdalende orde met elkander verbonden zijn, maar in dier voege dat de volgende steeds een meer concrete beteekenis heeft dan de voorgaande. De Montanistische Paracleet wilde noch dogmatisch noch zedelijk iets nieuws invoeren; hij wilde niet een soort van ascetisch piëtisme, maar een zuivere kerk: daarom verzette hij zich met taaie veerkracht tegen de betrekking, die de Kerk met de wereld aanknoopte. In dit verzet ging hij verder dan CHRISTUS en de Apostelen, daar hij dingen, die dezen nog voor geoorloofd verklaarden, niet meer aan de zwakheid des vleesches kon inwilligen, omdat het einde der wereld nabij was. Had de hardheid des harten tot CHRISTUS geheerscht, en de zwakheid des vleesches tot den Paracleet, nu moest er aan beide voorgoed een einde komen. Het Montanisme wilde gelden als oorspronkelijke vorm van het Christelijke bewustzijn: maar het beginsel der individualiteit, waarvan de Montanistische profetie uitging, stuitte op de grondstel-

ling, dat de Heilige Geest, als het levende beginsel der Kerk, zich slechts in hare gezamenlijke vertegenwoordigers uitspreekt. En tegenover de zwakke betrekking tusschen den Montanistischen paracleet en den geest der Apostelen, vestigde zich het dogme: dat de besluiten der Conciliën de eenige dragers zijn van den inhoud der apostolische overlevering. Nu werd de ecstase, als iets individueels, niet meer erkend, aangezien de geest zich slechts in het gemeenschappelijke bewustzijn van een meerderheid uitspreekt. Zoo staan de Montanisten aan de grens, waarop de gemeente zich vormde tot een vast geordende Catholieke kerk; met zulk eene kerkelijke inrichting was de bijzondere ecstase niet meer bestaanbaar. Lag later, in den tijd der Pausen, het zwaartepunt der Catholieke kerk ook alweer in de subjectiviteit van een individu, zooals het Protestantisme haar verwijt, toch heeft de Kerk er altijd naar gestreefd, aan den inhoud der Christelijke openbaring een objectief steunpunt te geven in het bewustzijn der Christelijke gemeente. De kerkelijke strijd tegen het Montanisme had geen ander doel, dan de vernietiging van een zienswijze, waarvan de Kerk in hare betrekking met de wereld geen gebruik kon maken.

Het Protestantisme.

Bij verschillende gelegenheden heeft Baur eenige beschouwingen over het wezen of het beginsel van het Protestantisme gegeven,[151] die zich hier gereedelijk

laten bijeenvoegen. De vraag, wat het Protestantisme naar zijn werkelijk wezen is, heeft, volgens hem, geen minder gewicht, dan de vraag naar het oorspronkelijke wezen des Christendoms. Behoort het tot de karaktertrekken van den tegenwoordigen tijd, de beginselen van al de vraagstukken, die in het bewustzijn des tijds hun grond vinden, na te speuren, zoo wordt er tegenwoordig (1847) ook behoefte gevoeld aan een nauwkeuriger inzicht in hetgeen protestantsch is of niet. Om het Protestantisme te leeren begrijpen, dient men het historisch te beschouwen; maar een voltooid, afgerond historisch verschijnsel is het niet. Het is slechts een nieuwe eigenaardige vorm der ontwikkeling van het Christelijke bewustzijn; met één woord, het bestaat als een ontwikkelingsproces, dat uit een bepaald beginsel een organisch samenhangend geheel van historische verschijnselen doet geboren worden. Voor de verklaring der zaak komt dus alles op het beginsel aan. Naar zijn diepste beginsel is het Protestantisme de scheiding des geestes van de natuur, de ontknooping van den band, waarin het natuurlijke en het geestelijke nog bijeenliggen, de verheffing des geestes boven de natuur. Terwijl de geest zich zelven leert kennen als onderscheiden van de natuur en van alles wat hij zelf niet is, stoot hij dit vooreerst van zich, maar neemt hij het weder op, wanneer zijn eigen wezen hem dringt, het als een middel voor de ontwikkeling van zijn zelfbewustzijn te waardeeren. Daarom kan ook het Schriftgezag, op zich zelf beschouwd, het hoogste beginsel van het Protestantisme niet zijn. Tegenover het gezag, waardoor het Catholi-

cisme heerscht, kan het wezen van het Protestantisme alleen in het beginsel der vrijheid en autonomie, in het innerlijke bewustzijn des geestes bestaan. Het is in zijn diepste wezen beweging en vooruitgang, van nature kan het niet op hetzelfde punt staan blijven, maar moet het in al de sferen des geestelijken levens naar de volle ontwikkeling van zijn beginsel streven. Er ligt evenwel in het wezen van het Protestantisme zoowel iets objectiefs als iets subjectiefs. Zoo het ter eene zijde het godsdienstige subject niet als een vrij, zich zelf bepalend wezen wilde erkennen, zou het aan zijn eigen oorspronkelijk beginsel ontrouw worden, door de verloochening van het zelfbewustzijn waarvan het toch uitgaat. Maar zoo het ter andere zijde de volstrekte afhankelijkheid des menschen van God, in alles wat de zaligheid aangaat, niet wilde erkennen, zou het zijn wezenlijk karakter verloochenen tegenover het Catholicisme, dat allen nadruk op het doen der menschen legt. In het streven naar de ware vereeniging dier twee beginselen van vrijheid en afhankelijkheid ligt voor het Protestantisme de mogelijkheid van verschillende zienswijzen, de oorzaak der scheiding in Luthersch en Gereformeerd, schoon het zich altijd door het meer innige en de meerdere diepte van zijn godsdienstigen geest karakteristiek van het Catholicisme zal onderscheiden. Maar het neemt zelf een uiteenloopende richting, al naarmate de Protestant óf meer de vrije genade Gods, óf meer de vrijheid van het subject op den voorgrond stelt. Zoo is de afhankelijkheid het heerschende beginsel van het Calvi-

nisme, de zedelijke vrijheid dat van het Philippinisme, terwijl LUTHER tusschen het Calvinisme en het Catholicisme in staat: in het Luthersche stelsel wordt aan de menschelijke subjectiviteit zooveel plaats ingeruimd, als zij zich door de objectieve werking der genademiddelen weet te verwerven.[152] Dit verschil van stelsel mag men niet verklaren uit de verschillende persoonlijkheid der Hervormers, want dan zouden die stelsels toevallig ontstaan zijn. Veeleer is het subjectieve verschil in hunne persoonlijkheid de afspiegeling van het objectieve onderscheid hunner stelsels geweest.

De philosophumena.

Ook heeft BAUR eene bijdrage geleverd tot het geschil over de dusgenoemde Philosophumena van ORIGENES, die hij aan den Romeinschen presbyter CAJUS, uit het begin der derde eeuw, toeschrijft. Van ORIGENES zijn ze niet, want de schrijver behoort blijkbaar te Rome tehuis; maar evenmin van HIPPOLYTUS, een leerling van IRENAEUS, daar PHOTIUS, uit de negende eeuw, de Philosophumena, die hij niet aan HIPPOLYTUS toeschrijft, kent, en een werk van dezen schrijver vermeldt, dat onze Philosophumena niet zijn; ook wordt in het Chronicon Paschale een gezegde van HIPPOLYTUS aangehaald, dat in onze Philosophumena niet te vinden is. — De ontkenning, dat HIPPOLYTUS de schrijver is, heeft BAUR

vervolgens nog verdedigd tegen Bunsen, en desgelijks de bewering, dat Cajus de schrijver is, tegen Ritschl en Döllinger. Zijn slotsom komt evenwel hierop neer: dat de vraag naar den schrijver volstrekt niets beteekent voor de historische waarde van het geschrift; dat misschien, trots alle gronden voor Cajus of voor Hippolytus, zoomin de een als de ander aan het geschrift deel heeft gehad; want even gretig als de latere tijd het eerst naar den naam des schrijvers vraagt, even opzettelijk hebben soms voorname schrijvers uit den ouden tijd van den roem huns naams afstand gedaan. [153]

Terwijl we nu Baur's afzonderlijke kerkhistorische studiën behandeld hebben, begeven wij ons tot zijn groot werk over kerkgeschiedenis. Sedert 1862 bestaat het, in vijf deelen volledig. Het bevat de rijpe vrucht van ernstige wetenschappelijke voorbereiding; want de uitgave begon eerst in 1853, in de laatste levensjaren des Schrijvers. Het eerste deel verscheen als een geregeld overzicht van de resultaten, die hij door zijn critisch onderzoek op het gebied der kerkgeschiedenis van de drie eerste eeuwen verkregen had. Daarop volgde in 1859: de Christelijke kerk van het begin der vierde tot het einde der zesde eeuw. De drie overige deelen: de Christelijke kerk der Middeleeuwen, de kerkgeschiedenis van den nieuweren tijd, en die der negentiende eeuw, zagen het licht na Baur's dood. In dit werk volgde hij, naar zijn eigen verklaring, getrouw het programma, dat hij vooraf, in 1852,

van de bewerking der stof gegeven had. Hij stelde voorop, wat, naar zijn oordeel, in het eerst ook bij NEANDER, maar in het geheel bij GIESELER en HASE gemist werd, een strenge bepaling van het wezen des Christendoms, als het noodzakelijke begin eener Christelijke kerkgeschiedenis: alles wat het Christendom voor den mensch zijn moet vond hij uitgedrukt in de eenheid van God en mensch, gelijk ze in den persoon van CHRISTUS wordt gezien en alzoo een feit voor het Christelijke bewustzijn is geworden. Ook deze bepaling behoorde tot zijn programma. Verklaart hij nu zelf, daarvan niet afgeweken te zijn, hoe hebben wij dan te denken over een bewering van ZELLER, „dat BAUR in zijne Kerkgeschiedenis, bij de behandeling van de bijzondere eigenaardigheid en het oorspronkelijke karakter des Christendoms, niet meer de eenheid van God en mensch, maar eenvoudig het zedelijke en godsdienstige bewustzijn ter sprake brengt; met één woord, dat de geschiedschrijver de speculatieve eenzijdigheid der Hegelsche religionsphilosophie overwonnen heeft"? [154] Wij vragen: staat de geschiedschrijver BAUR inderdaad boven het dusgenoemde Hegelsche speculativisme, wanneer hij de ware objectiviteit van al het historische hierin blijft stellen, dat het eene metaphysische, in Gods wezen gegronde waarheid is? [155] Heeft hij niet, ten jare 1855, uitdrukkelijk, tegenover HASE, de eenheid van God en mensch als de leidende idee der Kerkgeschiedenis gehandhaafd, en even uitdrukkelijk betuigd, dat hij zich van een verandering in zijne denkwijze op dit punt niets bewust was? [156] De zaak is, naar mijn oordeel, eenvoudig

deze: dat hij, die nooit het zedelijk- of practisch-godsdienstige beginsel des Christendoms miskende, die ten minste reeds in 1837, bij een vergelijking tusschen SOCRATES en CHRISTUS,[157] de nauwe betrekking der Socratische philosophie met het Christendom juist hierin vond, dat zij den mensch geheel als zedelijk wezen beschouwt — dat BAUR bij de behandeling der kerkgeschiedenis, met den blik op de historische zedelijk-godsdienstige verschijning en werkzaamheid van JEZUS, er van zelf toe kwam, het zedelijk-godsdienstige karakter des Christendoms, als godsdienst der eenheid van God en mensch, op den voorgrond te plaatsen. In zoover moet toegestemd worden, dat hij voor zijne Kerkgeschiedenis geen Hegelsche speculatief gevormde categorieën gebruikt, maar de zaken uit de historische bronnen objectief zoekt voor te stellen.

Ontbrak aan de Kerkgeschiedenis, bij NEANDER, GIESELER en HASE, als de voornaamsten der nieuwere schrijvers op dit gebied, een wezenlijk leidend beginsel, dat in alles het groote geheel beheerscht; beschreef de eerste haar als een sprekend bewijs van de Goddelijke kracht des Christendoms, als een school van Christelijke wijsheid, een in alle eeuwen luid klinkende stem van stichting, leering en waarschuwing voor degenen die hooren willen; wilde GIESELER elke eeuw des Christendoms recht doen verstaan, door haar zelve in hare literarische gedenkteekenen de heerschende ideeën des tijds te laten uitspreken; trachtte HASE in een zeer kort bestek den grootst mogelijken rijkdom van feiten zóó op te nemen, dat hun be-

zielende levenskracht levendig te voorschijn komt: bij Baur was de leidende idee der eenheid van God en mensch, met haren vollen zedelijk-godsdienstigen inhoud, het ééne groote middelpunt van alles.[158] Daarom gaf hij geen gewone kerkgeschiedenis, maar eene gegroepeerde voorstelling van al die feitelijke bijzonderheden, die de historische ontwikkeling der idee duidelijk doen uitkomen. Wij zondigen dus niet tegen zijne methode, wanneer wij nu uit zijne Kerkgeschiedenis enkele voorname groepen nemen, als proeven van de eigenaardige wijze waarop zij de feiten behandelt.

Het Christendom der drie eerste eeuwen.[159]

Het Christendom is verschenen als een historisch voortbrengsel van samenwerkende krachten en machten op het gebied der menschheid, als een vorm van het godsdienstig bewustzijn, die zijn steunpunt vond in den geest des tijds en zijn grondslag in de historische ontwikkeling der volken. De veroveringen van Alexander den Groote en vervolgens de vereeniging der volken in het Romeinsche wereldrijk; de groote veranderingen in het godsdienstige leven bij het verval des Heidendoms en de versteening van het nationale Jodendom; de invloed der philosophie in de Grieksche wereld en de innerlijke herschepping des Jodendoms door de Alexandrijnsche theologie en het zedelijke Essenisme — dit alles werkte mede, om, bij eene

nieuwe wereldbeschouwing, een nieuwen streng zedelijken godsdienst in het leven te roepen. Zoo verscheen het Christendom niet als iets volstrekt nieuws; want het bevat niets wat niet lang te voren langs verschillende wegen was voorbereid en tot die hoogte van ontwikkeling gebracht, waarop het zich in het Christendom vertoont, als resultaat van het redelijke denken en postulaat van het zedelijke bewustzijn.

De prediking van Jezus was hoogst eenvoudig. Uit de bergrede, het alphabet dier prediking, blijkt dat zij enkel een zuiver-zedelijke strekking had en den mensch onder de macht van zijn eigen zedelijk godsdienstig bewustzijn zocht te brengen. Met het Mosaïsme heeft Jezus persoonlijk niet gebroken; een uitgewerkte dogmatiek heeft hij niet gegeven; over zijn eigen persoon heeft hij niet gehandeld. Alleen heeft hij zich, overeenkomstig de bestaande volksidee, als den Messias aangekondigd, en in deze betrekking den strijd met de heerschende Farizeesche partij aangebonden. Eerst als die Messias kon hij een nieuwen, wereldveroverenden godsdienst stichten, zoodat nu het Christendom zijne oorspronkelijke beteekenis geheel aan den persoon zijns stichters, als den Messias uit de Joden, ontleent.

Het Christendom vond zijn eerste aanhangers onder de klasse der armen en verdrukten, en verkreeg daardoor al aanstonds een eigenaardige practische kleur. Nu werd de armoede niet alleen het symbool van het meest oorspronkelijke Christelijke bewustzijn, maar tevens, in verband met de Joodsche wereldbeschouwing, de glorie van het Christe-

lijke leven. De Christen, die in de tegenwoordige wereld niets bezat, wilde ook verder van de goederen dezer wereld niets weten; de arme naar het vleesch aanvaardde zijn lot ook vrijwillig, naar den geest, om zooveel te meer te hechten aan den rijkdom der toekomende wereld, in het koninkrijk Gods. — Zulke armen zijn de armen des Evangelies. [160]

Dat JEZUS wezenlijk iets nieuws stichtte, werd door zijne belijders eerst na verloop van tijd, en door zijne eigenlijke leerlingen slechts zeer flauw ingezien. Al had zijn persoonlijkheid op dezen zulk een indruk gemaakt, dat het geloof aan hem zijnen dood overleven en zij aan zijne opstanding gelooven konden: toch rekenden zij zich voortdurend gebonden aan de Mozaïsche wet. Dat het Christendom bestemd was, om, door aflegging van het oude Joodsche kleed, wereldgodsdienst te worden, werd eerst door den Hellenist STEPHANUS uitgesproken, en deed zich als het groote beginsel van den Heidenapostel PAULUS kennen. Door dit beginsel kwam hij in strijd niet alleen met de orthodoxe Joden, maar ook met de Apostelen en de oorspronkelijke gemeente, ja zelfs met de meer gematigden onder de Jodenchristenen. Dientengevolge ontstond er te Antiochië tusschen hem en PETRUS een botsing, waaruit vervolgens een langdurige partijschap tegen den persoon en het werk van PAULUS geboren werd.

Intusschen kon die partijschap niet altoos duren. Langzamerhand kwam er toenadering tusschen de Joden- en de Heidenchristenen. Genen lieten den eisch der besnijdenis

varen, om zich alleen te houden aan de instelling des Doops. De sage vereeuwigde de broederlijke verstandhouding tusschen PETRUS en PAULUS. En de gemeente te Rome, de plaats waar de verzoening der partijen tot stand schijnt gekomen te zijn, vereerde beide apostelen te zamen als hare stichters.

Zóó liep de zaak, ook door medewerking van twee verschijnselen, die inmiddels opkwamen — de Gnosis en het Montanisme. De Gnosis greep de Kerk der tweede eeuw in haar hart en streed daar lang om de heerschappij. Zij wilde, evenals PAULUS, een geestelijk Christendom, maar bestaande in een hooger weten. Om hare verwerping van het traditioneel gevormde catholieke Christendom stond zij als ketterij aangeschreven, maar des ondanks oefende zij een buitengewonen invloed op en in de Kerk uit. De invloed van het montanisme was minder groot, maar toch machtig. Het wilde ook een geestelijk Christendom, maar, in verband met de verwachting van het einde der wereld, door een strenge echt Joodschgezinde tucht over de zeden en het kerkelijke leven. Voor dit doel beval het de ecstase aan, als de volledige bezieling des menschen door den Paracleet. De strijd met deze beide machten, de eerste onbruikbaar aristocratisch en de andere onbruikbaar ascetisch, dwong de Kerk, zich te verschansen achter een scherp bepaalde eenheid in de leer en, wat hare inrichting betrof, achter een vasten vorm van bestuur. Zoo ontstond de behoefte aan bisschoppen, aan mannen die, als opvolgers der Apostelen, ook als de bewaarders der zuivere leer en de wettige

erfgenamen van den apostolischen geest konden gelden. Met het bisschoppelijke stelsel werd de Kerk zich eerst van hare eenheid tegenover de ketterijen bewust, en was, met de zaak, ook de naam van algemeene of catholieke kerk gevonden. Het stelsel zelf toonde zich allengs voor groote ontwikkeling en uitbreiding vatbaar. Eindelijk, in het laatst der tweede en in den loop der derde eeuw, legde het bij de Westersche Christenheid den grond, waarop, door gunstige medewerking der omstandigheden, het geheele gebouw der pauselijke macht verrees.

Met deze geschiedenis van de inrichting der Kerk en van het Kerkgezag staat de vorming van het dogme in de nauwste betrekking. Gelijk de behoefte aan een vasten geloofsregel den hefboom voor de ontwikkeling der Kerk tot catholiciteit uitmaakte, zoo is de kerkleer de spiegel van het kerkelijke bewustzijn. Die leer drukt voor het bewustzijn der gemeente hetzelfde ideaal uit, dat feitelijk reeds bestaat. Het middelpunt der Christelijke dogmatiek in de eerste eeuwen is de persoon van Christus. In dezelfde mate, waarin de Kerk tot het volle besef van haar zelfstandige roeping en algemeene bestemming kwam; waarin zij zich uitwendig over de Romeinsche wereld uitbreidde, zich inwendig door het bisschoppelijke bestuur een vast bestaan gaf, en zich tegenover alle afwijkende partijen als Catholieke kerk deed gelden — in dezelfde mate zien wij steeds hooger voorstelling van den Christus ingang vinden. Hoe hooger de Christus staat, des te hooger staat zijn plaatsbekleeder, de bisschop. Zoo heeft de hierarchie, door eigenbelang gedreven, wel degelijk

bij de ontwikkeling van het dogme omtrent CHRISTUS de hand in het spel gehad; en in zoover is het waarlijk niet toevallig, dat het een presbyter was, ARIUS, in de vierde eeuw, die de overdreven leer van JEZUS' godheid bestreed, en dat het integendeel een vergadering van bisschoppen was, die deze leer wettigde. Reeds vroeg moest zij bij dezen en genen ernstige bedenking wekken. Zij leidde tot vragen, die de oude Kerk onverpoosd bezig hielden. Slechts langzamerhand, onder voortdurenden strijd met de Monarchianen, ging zich de Christologie der Kerk ontwikkelen; hoewel de uitkomst niet twijfelachtig kon zijn. Sedert men eenmaal begonnen was, den stichter des Christendoms tot een bovenmenschelijk wezen te verheffen, moest men van lieverlede verder gaan, om aan het ontwakende besef van de oneindige beteekenis des Christendoms zijn volle uitdrukking te geven. Dit kon niet anders geschieden, dan door hem persoonlijk in de meest wezenlijke betrekking met God te plaatsen. Tenzelfden tijde, toen de Christelijke godsdienst de heerschappij over het Romeinsche rijk verkreeg, verhief de Kerk haren CHRISTUS tot de heerlijkheid van den albeheerschenden God. Het was de eerste algemeene Kerkvergadering, door de bisschoppen vertegenwoordigd en door den eersten Christenkeizer geleid, die de wezenseenheid van den Christus met God den Vader als kerkelijk leerstuk vaststelde.

Bij den inhoud dezer schets, een zeer vluchtige schets, leggen wij nog een oogenblik den vinger, daar ze de voorname slotsom van BAUR's nieuwere theologische studiën

bevat. Werd haar hoofdonderwerp — het oorspronkelijke Christendom — ook door de nieuwere kerkelijke geschiedschrijvers óf zeer oncritisch behandeld, zooals van supranaturalistische zijde door Neander, óf zeer vluchtig, zooals van rationalistische zijde door Gieseler: onze auteur gaf van dat Christendom een uitgewerkt tafereel, waarvan hij elke bijzonderheid historisch-critisch had nagespoord en waarop alles langs den weg van organische ontwikkeling te voorschijn treedt. Ook vinden wij hier in de handelende personen het werkelijke menschenleven terug, met al zijne deugden en gebreken, neigingen en driften; levende wezens, onze ware natuurgenooten, die juist daarom onze deelneming kunnen opwekken en onze belangstelling gaande houden. Staat het beeld van Jezus in de Evangeliën steeds op een heiligen afstand van ons, zoodat het zich aan de scherpte van den historischen blik onttrekt: het beeld zijner gemeente, zooals zij zich in de eerste eeuwen van haar bestaan heeft gevormd, staat hier in breede trekken zichtbaar voor onze oogen. In breede trekken: want of nu alles zich zóó regelmatig, zóó geleidelijk aan de eene en de andere zijde heeft toegedragen, als het zich bij Baur voordoet, is eene vraag, waarbij wij niet moeten vergeten, dat photographische gelijkenis niet mogelijk en niet noodig is. Te recht zegt een Fransch schrijver, Etienne Chastel: [161] „Eén der voornaamste hinderpalen, bij de beoefening der geschiedenis, ligt in de moeilijkheid, zich midden in den gesloten kring der feiten en gebeurtenissen, die zij omvat, te verplaatsen. Ten minste bij den eersten blik op het geheel, is het onmogelijk,

niet somtijds verward te geraken in de groote menigte van bijzonderheden, als in de diepte van een woud, waar het pad zich bezwaarlijk laat onderscheiden. Maar indien men ons, van een meer verheven standpunt, den draad der gebeurtenissen doet zien, en evenzoo den band die ze met elkander verbindt; indien men ons de bijzondere verschijnselen te aanschouwen geeft, groepsgewijze rondom de algemeene feiten geschaard waaraan ze zich hechten, de personen, de partijen, rondom de richtingen die ze vertegenwoordigen: dan wordt alles terstond lichter te begrijpen en te onthouden; dan vertoont zich alles voor onze oogen op zijne ware plaats, in zijne ware evenredigheden, en elke bijzonderheid wordt ons een voorwerp van nieuwe belangstelling, als beschouwd in verband met het geheel.״

Het Essenisme.

In het licht der Alexandrijnsche religionsphilosophie, die in het vervolg zoo veel invloed op de Christelijke theologie uitoefende, vormen ook de Therapeuten en de Essenen, vooral de laatsten, een zeer merkwaardig verschijnsel. Staan genen tusschen het Grieksch-Alexandrijnsche Jodendom en de Palestijnsche Essenen in: dezen bestonden, in weerwil van hunne verwantschap met de Egyptische Therapeuten, als die bijzondere sekte onder de Palestijnsche Joden, voor wie de Grieksch-Alexandrijnsche zienswijze de bron eener diep godsdienstige levensbeschouwing geworden was. Juist hierdoor stonden zij in zeer nauwe betrekking tot het Chris-

tendom. Al is het Christendom stellig niet uit het Essenisme voortgekomen, toch had de godsdienstige levensbeschouwing dezer sekte veel meer punten van aanraking met de oorspronkelijke Christelijke idee, dan alles wat het karakter der Farizeesche en Sadduceesche sekten uitmaakte. Ofschoon de Essenen ook op uiterlijke gebruiken groot gewicht legden, wilden zij toch van de stelregelen en overleveringen der Farizeën niets weten (?), en evenmin van den tempeldienst, terwijl hun godsdienstig standpunt zich kenmerkte door innigheid en diepte en een geheel practische strekking. Zij beschouwden als hun hoogste levenstaak, zich boven al het stoffelijke en zinnelijke te verheffen, en zich in alles te oefenen wat hen daartoe leiden kon. Als artsen der ziel, zooals hun naam hen aanduidt, wilden zij alle middelen te baat nemen, om de ziel gezond en sterk te maken en haar een open zin te verschaffen voor de openbaringen der hoogere wereld. Tot die middelen behoorde, wat ons den geest des oorspronkelijken Christendoms herinnert, het verbod van den eed, ijver voor de plichten der menschenliefde, gemeenschap van goederen, vooral vrijwillige armoede. Het Essenisme, zoo wijd verbreid en zoo eigenaardig gevestigd in dezelfde streken waar JEZUS de zaligspreking der armen deed hooren, stond door zijne beginselen waardig tusschen het Jodendom en het Christendom in.

Het Neo-Platonisme.

Zoodra het Platonisme zich, in een vernieuwden staat,

stelselmatig ontwikkeld had en de philosophie van zijn tijd geworden was, moest het zich ook met een critiek van het Christendom bezig houden. Dit geschiedde door den Nieuw-Platonist PORPHYRIUS, den vertegenwoordiger van den derden of laatsten vorm waarin het godsdienstig bewustzijn der Heidenwereld zich, na de scherpe polemiek van CELSUS en het halfslachtige syncretisme van PHILOSTRATUS, ter zake van de idee des Christendoms uitsprak. Hij schreef 15 boeken tegen de Christenen, of liever, tegen hunne heilige Schriften, uit wier inhoud hij trachtte aan te toonen dat ze onmogelijk op de eigenschap van goddelijkheid aanspraak konden maken. Niet dat hij onvoorwaardelijk het Christendom versmaadde; maar in het bestaande Christendom van zijnen tijd zag hij het echte en oorspronkelijke niet meer. Terwijl het Neo-Platonisme, een mengsel van Grieksche philosophie met de godsdienstige bestanddeelen van het Oosten, ter eene zijde aan het Christendom zijne achting niet onthouden kon, en toch ter andere zijde zijn Heidensch standpunt tegenover het Christendom niet wilde verzaken, nam het zijne toevlucht tot den maatregel, den Meester van zijne leerlingen te scheiden, door onderscheid te maken tusschen diens oorspronkelijke leer en de latere onware bijvoegselen. Deze, hetzij dan werkelijke of vermeende, bijvoegselen waren voor het godsdienstig bewustzijn des Heidens een voorwerp van afkeer: aan JEZUS zelven deed het hulde als één der wijsste en uitstekendste menschen. Goddelijke waarde kon het hem niet toekennen, dan in algemeenen polytheïstischen zin, gelijk

het ook de sfeer van het Polytheïsme niet te buiten ging. Was het Polytheïsme, naar de Neo-Platonische zienswijze, een van Godswege ingestelde godsdienst, ter bepaling van het verschil der volken, zoo zag het in den afval van den vaderlandschen godsdienst zonde tegen Gods beschikking. Door den invloed dezer zienswijze werd de vraag geboren, die in het vervolg zulk een groote beteekenis binnen de Christelijke kerk verkreeg: hoever iemands persoonlijke vrijheid zich tegenover het vanouds bestaande mag doen gelden?

De Middeleeuwsche sekten.

De Middeleeuwsche sekten dragen, uit een zedelijk oogpunt beschouwd, een zeer bijzonder kenmerk. Zij weken, met uitzondering van het Katharische dualisme, niet bepaald van de dogmatiek der Kerk af, zooals de vroegere sekten deden, maar verzetten zich tegen de geheele richting der Kerk, tegen de grondstellingen, vormen en bepalingen waarop het gebouw van haar stelsel rustte. De sectarissen vroegen: of en in hoever de Kerk, gelijk deze zich na verloop van tijd gevormd had, aan de zedelijk-godsdienstige idee des Christendoms beantwoordde? Zij vertegenwoordigden, ieder in zijnen kring, het recht van deze idee tegenover de Hierarchie, zoodat hun streven alleen van ijver voor het ware en oorspronkelijke Christendom uitging. Slechts uit den krachtig werkenden invloed van den zede-

lijken geest des Christendoms laat zich het ontstaan van zulke sekten verklaren, die bovenal armoede en wereldverzaking predikten, zich in alles naar de leer en het voorbeeld van Christus en naar de echte levenswijze zijner discipelen wilden gedragen, en anderen door de prediking des Evangelies voor de zaak van Christus zochten te winnen. Tot deze soort behooren in de eerste plaats de Katharen en de Waldenzen, door hun zedelijk-godsdienstige opvatting van het Christendom nauw aan elkander verwant. Hierin evenwel onderscheidden zij zich streng van elkander, dat genen in hun ascetisme door een, uit dualistische beginselen voortkomenden, haat tegen de stof en al het stoffelijke gedreven werden, terwijl de Waldenzen in dat sterk gedreven ascetisme niet deelden. Stonden daarom ook genen zeer scherp tegenover de Kerk: bij de Waldenzen openbaarde zich meer een reformatorisch streven, opgewekt door de kennis der Evangelische waarheid naar de Schrift. Alleen zijn dezen zich nog niet duidelijk genoeg bewust van hetgeen zij willen, om ook met reformatorische kracht te handelen. Zij blijven nog aan de letter der Schrift hangen. Het uiterlijke en het innerlijke warren zij nog dooreen. Zóó staan zij steeds wankelend tusschen het oude en het nieuwe in, zonder voor zich zelven een vast standpunt te kunnen innemen. In gelijksoortige onderlinge verhouding, als de Katharen en de Waldenzen, traden de Broeders en Zusters des vrijen geestes en de Apostel-broeders tegenover de Kerk op. De eersten der beide laatstgenoemden verwierpen, krachtens hun dweepachtige spiritualistische richting, alle uitwendige wettelijke orde,

om alleen de innerlijke aandrift van den trinitarischen Geest te volgen. Daardoor kwamen zij niet slechts in strijd met de Kerk, maar ook met de algemeen geldende begrippen van zedelijkheid; en terwijl zij de aandrift des Geestes boven de waarheid des Evangelies stelden, deden zij voor eene bandeloosheid vreezen, waartegen de Kerk zich te recht met haar gezag aankantte. Bij de Apostel-broeders trad weer het beginsel van armoede en van een zuiver-apostolische leefwijze op den voorgrond, dat zij door vrijwillige gehoorzaamheid wilden beoefend hebben. Hun voornaamste hoofd was DOLCINO uit Novara; een man, wiens wereldbeschouwing hem, in onderscheiding van de Katharen en de Waldenzen, veroorloofde, rijkdom en macht niet volstrekt onvereenigbaar met de Christelijke volmaaktheid te achten, en de dwaling der Kerk niet in dadelijken afval, maar in toenemende verkoeling der liefde te zoeken; hij vond zelfs vrijheid, om ook in zake van kuischheid en oprechtheid niet zoo streng te denken, als genen deden. Letten wij nu, op hetgeen deze sekten positief voor de Kerk in de plaats hadden te stellen, dan valt de zaak niet gelukkig uit. Wat moest er van het Christendom worden, indien de Kerk van de Katharen den haat tegen de stoffelijke wereld overnam, of van de Voorstanders des vrijen geestes en van de Apostel-broeders hun libertinisme? Wat kon ook de Kerk worden op het halfslachtige standpunt der Waldenzen? Dezen staan, door hunne opvatting van het wezen des Christendoms als godsdienst van armoede en wereldverzaking, in het midden tusschen de anti-kerkelijke

bewegingen der twaalfde en de kerkelijke bedelorden sedert het begin der dertiende eeuw.

GREGORIUS VII.

Na de historische groepen, waarvan wij een overzicht gegeven hebben, willen wij een blik werpen op BAUR's methode als Biograaf. De eigenlijke man der biographieën was, in den laatsten tijd, NEANDER. Krachtens zijn individualisme op historisch gebied, zette deze zich met geestdrift tot het teekenen van kerkelijke personen, die op de eene of andere wijze door geloofsijver voor het koninkrijk Gods hadden uitgemunt. BAUR, met zijn universalisme, vestigde zijn geest op iets anders. Boven den persoon stelde hij de zaak. Volgens hem moet in den vertegenwoordiger van een groot wereldhistorisch tijdperk datgene te voorschijn en tot helder bewustzijn komen, wat noodzakelijk in het historische beloop der Kerk een keerpunt bewerkte, en zich van zelf in zulk een persoon, als het bijzondere toonbeeld van de algemeene richting des tijds, tot werkelijkheid bracht. Zoo bestond er tusschen NEANDER en BAUR ook te dezer zake een verschil van zienswijze, dat vooral uitkomt in beider oordeel over de beteekenis van GREGORIUS VII. Terwijl de eerste in dien heros onder de Pausen een persoonlijke Middeleeuwsch gekleurde reactie tegen de wereldsche verbastering der Kerk ziet, herkent BAUR daarentegen in hem de werking van de idee der Kerk,

die, op hare toenmalige hoogte van ontwikkeling, in de absolute macht des Pausdoms naar hare volledige werkelijkheid streefde. De Kerk wist nu, wat zij wilde. De zedelijk sterke ascetische geest, die GREGORIUS VII bezielde, gaf hem moed en kracht tot een strijd, waarin de geestelijke en de wereldlijke macht, Pausdom en Keizerschap, Kerk en Staat lijnrecht tegenover elkander stonden. Hij was een man die het ernstig met zijn geweten meende, maar zijn geweten was de Kerk. Al zijne plannen en ondernemingen kwamen uit dit beginsel voort; zij bevatten niets, dat zich niet door de traditie der Kerk liet rechtvaardigen, niets, wat hij niet noodzakelijk achtte, om de Kerk nader aan haar doel te brengen. Zijn persoon moet volstrekt uit het gezichtspunt der Kerk beschouwd worden; aangezien de Kerk hare absolutistische idee niet kon laten varen, zoo moest de persoon, in wien die idee vleesch en bloed was geworden, ook door een beginsel van kerkelijk absolutisme gedreven worden, dat geene palen kende dan die het niet verzetten kon. Vandaar bij GREGORIUS die volle, alle menschelijke aandoeningen verloochenende toewijding aan zijn beginsel, die ijzeren wil, die onbuigzame volharding en vastheid van karakter. Vraagt men, of hij nooit eenige aarzeling in zijne ziel zal gevoeld hebben, wanneer zijn door de Kerk gebonden geweten hem in strijd bracht met de zedelijke begrippen van volkenrecht en volkstrouw, dan is er in zijne brieven niets van dit gevoel te bespeuren. Het is de Kerk, die hem doet spreken en handelen. Alleen dáár herkennen wij in hem den mensch en den Christen, waar

hij zich het lot van den verketterden BERENGARIUS aantrekt, waar hij de Markgravin BEATRIX en hare dochter MATHILDIS de liefde aanbeveelt als de hemelsche moeder van alle deugden, waar hij den abt HUGO van Cligny berispt, omdat deze een vroom hertog, een goed vorst, onder zijne monniken opgenomen en aldus een vader der armen, een steun van weduwen en weezen, aan de wereld onttrokken had. Maar zulke opwellingen van edele, echt Christelijke menschelijkheid weken terug, zoodra het de zaak van PETRUS gold, wier trouwste en krachtigste vertegenwoordiger GREGORIUS VII geweest is.

Wanneer wij nu overzien hetgeen wij, met het oog op BAUR's wetenschappelijk beginsel, aan zijne Kerkgeschiedenis ontleend hebben, dan leidt dit ons tot de volgende critische opmerkingen:

1. De oorsprong des Christendoms. — Naar aanleiding van een opstel, ten jare 1860 in VON SYBEL's historischer Zeitschrift verschenen, over de Tubingsche historische school, gaf RITSCHL het volgende jaar, in de Jahrbücher für deutsche Theologie, een bijdrage over de historische methode bij het onderzoek van het oorspronkelijke Christendom. Daar legde hij al het gewicht zijner critiek op de uitspraak van BAUR: „Wat de geest is en wat hij doet, is geen historie." Hij vraagt: „Of men wel, met zulk een overtuiging van den geesteloozen aard der geschiedenis, een juist gebruik van de historische methode maken kan?" Voorts

verdedigt hij het wonder, dat hij verklaart als de religieuse ondervinding van eene bijzondere voorzienigheid Gods. Hij meent, dat de Hegelsche philosophie, door hare beschouwing van den Christus, van zelve aanleiding geeft tot de onderstelling van een wonder bij den aanvang des Christendoms. Bij slot van rekening schrijft hij Baur's geheele historische methode toe aan den philosophischen waan van een absoluut weten. Over Ritschl's begrip van het wonder, en de wijze waarop hij Hegel in het geschil mengt, zullen wij niets zeggen. Alleen merken wij op, dat ieder die voor zijn leven niet genoeg heeft aan Gods voorzienigheid in dien algemeenen zin, waarin Paulus haar beschrijft: Uit God en door God en tot God alles, natuurlijk daarenboven behoefte heeft aan het bestaan eener bijzondere voorzienigheid Gods. Maar als Ritschl meent, dat voor Baur de historie iets van geesteloozen aard is, dan vergist hij zich. Hij schijnt dit zelf eenigszins gevoeld te hebben, daar hij, terstond na voornoemde vraag, aldus voortgaat: „Men verwijte ons niet, dat wij op die uitspraak (van Baur) onbehoorlijk veel klem leggen.” Indien ik mij mag beroepen op den aanvang van dit hoofdstuk, dan is dáár reeds het bewijs te vinden, dat hij Baur niet begrepen heeft. Deze bedoelt, dat niet in de empirische feiten, niet in de uitwendige verschijnselen de eigenlijke historie bestaat, maar in de gedachten des Geestes, waarvan die feiten in hun geheel de dragers, de zichtbare uitdrukking zijn. Zoo was ook voor hem, om dit hierbij te voegen, niet de persoon van Christus in diens zichtbare verschij-

ning het werk des Geestes, maar alleen datgene wat de Christus omdroeg in zijn binnenste. Ritschl heeft de eigenlijke zaak in geschil niet bij haar rechten naam genoemd. De quaestie luidt aldus: organische beschouwing van de geschiedenis, of niet? Organisch of mechanisch? Al laat men nu het Christendom van stonde aan, sedert zijne historische verschijning, met den stroom der organische ontwikkeling samenvloeien, doch zóó dat het eerst door een wonder tot stand komt, dan is daarmede de organische reeks verbroken door een tusschenkomenden mechanischen invloed. Al weet men het Christendom, bij zijne verschijning, nog zoo vaardig aan het toenmaals historisch bestaande vast te knoopen, juist de noodzakelijkheid van zulk vastknoopen zou bewijzen, dat het werk van den Christus niet in organisch verband met de ontwikkeling van den voortijd stond, en dat het dus in zijn oorsprong niet historisch gecontroleerd kan worden. Het recht van deze controle staat bij Baur boven alle bedenking vast. Tegen Uhlhorn schreef hij, en wij zeggen het met hem: „Het Christendom is nu eenmaal een historisch verschijnsel; als zoodanig moet het zich laten welgevallen, dat het historisch beschouwd en onderzocht wordt; het verschijnt in een samenhang met de historie, dien het op geenerlei wijze verloochenen kan.” [162] In zoover kunnen wij ons over Ritschl's critiek tegen „de Tubingsche historische school” niet verwonderen, als zijn eigen voorstelling van het ontstaan der oud-catholieke kerk — gelijk hem door Baur, Hilgenfeld, en ook door Uhlhorn is aangetoond [163] — het kenmerk van organische ontwikkeling mist. Op dit ééne schijnt zijn his-

torische zin zich minder te richten; of liever, zijn natuur schijnt mede te brengen, dat hij even veel nadruk op de uitwendige feiten legt, als Baur op den geestelijken inhoud der feiten. Rud. Baxmann, die zich in het geschil gemengd heeft, drijft den spot met het woord organisch, als een tooverwoord van den nieuweren tijd; maar hij verklaart dan ook, evenveel eerbied te hebben voor de historische methode van Hengstenberg en Baumgarten, als voor die van Tubingen.[164] Eén ding vind ik bij Ritschl jammer, die zinsnede over Baur's eigenwaan van een absoluut weten. Wat beteekent zulk eene polemiek tegen iemands persoonlijk karakter? Meent eenig schrijver, wanneer hij iets stelt, dat hij het niet stellig weet? Een dergelijke polemische critiek heeft Baur nooit uitgeoefend, daar hij, onverschillig met welken persoon, altijd over de zaak streed. Bovendien, wat viel er van dien eigenwaan bij hem te bespeuren, toen hij verandering bracht in zijne bepaling van de chronologische verhouding tusschen Lucas en Marcion, tusschen 1 en 2 Thessalonicensen, tusschen de Recognitiones en de Homilieën, of vroeger, toen hij van de Schleiermachersche Geloofsleer tot de Hegelsche Religionsphilosophie overging, of later, toen hij — gelijk wij eerlang zien zullen — het Pelagianisme even sterk prees, als hij het te voren afkeurde?

2. De beteekenis van Jezus. — Zijn wij het alleszins met Baur eens, wat de organische beschouwing der geschiedenis betreft, daarentegen meenen wij van hem

te moeten verschillen ten aanzien der historische beteekenis van JEZUS. Wij deelen niet in de oude, dikwerf herhaalde bewering, dat hij PAULUS tot den Christus maakte; want zijne uitdrukking, waarop die bewering vooral steunde, is deze: "dat het Christendom datgene, wat het naar zijne algemeene historische strekking is, eerst door PAULUS geworden is." [165] Niet de strekking is het werk van PAULUS, maar de mogelijkheid dat de strekking vervuld werd. BAUR vond de bron van het Christendom in JEZUS' bewustzijn, maar zag in het Joodsche Messiasbegrip den noodwendigen tijdelijken vorm dien JEZUS moest aannemen, om den inhoud van zijn bewustzijn onder de menschen te brengen. Nu is PAULUS de man geweest, die het eerst den nationalen vorm van JEZUS' verschijning liet varen, om het algemeene, door dezen gestichte, heil, buiten den kring der Joden, toegankelijk te maken voor de geheele menschenwereld. Voor BAUR was de inhoud van JEZUS' bewustzijn alles, en in diens persoon vereerde hij het uitgedrukte beeld van de eeuwig geldende waarheid zijner leer. [166] Ja, meermalen heeft hij onder vrienden verklaard, dat hij uit diepen eerbied voor den eenigen Meester, wiens zaak ook hij diende, huiverde voor de poging om het leven te schetsen van hem, wiens geest nog door geen mensch in al zijne diepten is gepeild. [167] Dit alleen hebben wij tegen BAUR, dat hij den inhoud van JEZUS' bewustzijn op historisch gebied te veel van diens persoonlijkheid afzonderde; hij stelt JEZUS slechts voor als staande in het brandpunt der redelijke en zedelijke ideeën, die langs verschil-

lende wegen waren voorbereid, terwijl in waarheid die ideeën wederkeerig, op de hoogte harer Christelijke ontwikkeling, haar brandpunt hadden in Jezus' persoonlijkheid. Hier vertoont zich de schaduwzijde van Baur's idealisme; zóóveel beteekenis kon hij, overeenkomstig zijn begrip van de heroën der geschiedenis, aan den stichter des Christendoms niet toekennen. Zijn idealisme kon geen volledig recht doen wedervaren aan de bijzondere spontaneïteit of geheel persoonlijke veerkracht, waarmee Jezus uit den godsdienst zijns volks eenen geest te voorschijn riep, die de menschen, zonder onderscheid van landaard en geslacht, met God verbindt, als kinderen met hunnen vader. In dezen geest der heiligste liefde, der verhevenste religieusiteit, draagt het Christendom den eigen geest van zijnen Stichter, terwijl onze Tubingsche historicus het eenzijdig verklaart als de noodzakelijke vrucht van het redelijke en zedelijke, d. i. het wijsgeerige en godsdienstige denken der gezamenlijke oude volken. Naar deze zienswijze vierden eigenlijk het Oosten en het Westen in het Christendom den hoogtijd hunner wederzijdsche verbintenis, na al de eeuwen die ze, van elkander afgezonderd en ieder naar zijnen aard, hadden doorgebracht. De bijzondere omstandigheid, dat die verbintenis binnen den kring des Joodschen volks voltrokken werd, laat zich dan hieruit verklaren, dat — volgens de opmerking van Baur zelven [168] — de Joden oorspronkelijk evenzoo de godsdienstige, als de Grieken de wijsgeerige richting des menschelijken geestes vertegenwoordigden, gelijk deze beide richtingen oudtijds, in

haar afzonderlijk bestaan, het onderscheid tusschen het Oosten en het Westen bepaalden.

3. De persoonlijkheid der historische heroën. — In zijne Kerkgeschiedenis schijnt Baur menigmaal meer gewicht te hechten aan de persoonlijkheid van kerkelijke individuën, dan men van hem zou verwachten. Bij voorbeeld. Sprekende over den Saksischen monnik Gottschalk, uit de negende eeuw, drukt hij sterk op de innige overeenstemming tusschen diens karakter en leer. Omtrent Wicklef merkt hij op, dat deze in het algemeen meer van bedenkingen des verstands uitging dan Luther. De Herrnhuttersche gemeente is, volgens hem, in alles, zoowel in hare deugden als in hare gebreken, de trouwe spiegel van de persoonlijkheid haars stichters. Ja, ter zake der Duitsche hervorming zegt hij: „Hoeveel algemeene omstandigheden ook tot de Reformatie medewerkten, toch moeten wij altijd tot de persoonlijkheid van den Duitschen Hervormer, als de eigenlijke bronwel van het nieuwe, door de hervorming gewekte, godsdienstige leven, terugkeeren.” Nu worde wel bedacht, dat hetgeen in de Kerk slechts door eenig individueel, d. i. niet met de algemeene Christelijke cultuur samenhangend, streven tot stand is gekomen, zooals door dat van Gottschalk, Wicklef, Zinzendorf, ook maar een individueel, binnen eigen kring beperkt bestaan heeft verkregen, en daarom voor Baur, als een toevallig persoonlijk verschijnsel in de ontwikkeling der groote historische idee, buiten den werkkring der idee ligt. Kan dit echter van de Duitsche hervorming niet gezegd worden, hierbij

treedt dan ook, volgens onzen criticus, LUTHER zelf alleen in dezen zin op den voorgrond, dat hetgeen hem tot zulk een persoon maakte, als hij zijn moest, juist lag in zijn echt Duitsch bloed; dat ieder, door wiens aderen dat bloed vloeit, in hem een Duitscher herkent, die bij uitnemendheid de reinste en edelste karaktertrekken der Duitsche natuur in zijn persoon vertegenwoordigt. Van LUTHER's eigen gemoedsleven, dat zulk een eigenaardigen stempel op diens hervormingswerk heeft ingedrukt, is hier geen sprake; hij is slechts het persoonlijke afbeeldsel van het algemeene Duitsche volkskarakter in zijn edelste grondtrekken. Ook in BAUR's Kerkgeschiedenis blijft de beteekenis der kerkelijke heroën aldus bepaald: "In eene historische ontwikkeling, die zoo geheel immanent is, dat alles, wat daaruit voortkomt, van meet aan volstrekt in haar beginsel ligt opgesloten, staan de historische personen slechts in toevallige verhouding tot de kern der zaak; zij zijn slechts de toevallige boden eener hoog boven hen verheven waarheid." [169]

4. De bewerking der stof. — BAUR heeft, naar zijn eigen verklaring, geenszins een eigenlijk gezegde Kerkgeschiedenis gegeven, geen historie der feiten. Daarom is zijn boek niet geschikt voor eerstbeginnenden, die de feiten moeten leeren kennen, om op goeden grond over den geest der historie te leeren oordeelen. De feiten zijn de onmiskenbare tolken van dien geest. In dit opzicht munten de hiertoe betrekkelijke werken van NEANDER, GIESELER en HASE uit. BAUR's Kerkgeschiedenis is een soort van

biographie der Kerk; ze bestaat uit overzichten en algemeene groepen. Haren inhoud behandelt hij in grootschen stijl, minder als navorscher dan als philosoof, minder om het aantal bijzonderheden dan om het groote geheel, zooals dit leeft en zich innerlijk werkzaam toont. Hij geeft het woud, niet al de boomen. Daardoor is er zooveel teekening in zijne voorstelling der zaken. Maar daarin ligt tevens een meer wezenlijke verdienste. Wie ons de geschiedenis in haar hart wil doen kennen, levere niet een samenhangend verhaal van de gebeurtenissen, waaronder eenig volk, of zekere menschengroep, of het menschdom, in- en uitwendig ontwikkeld is, maar een beschrijving van deze ontwikkeling zelve in hare verschillende tijdperken; want met het oog op de subjecten der geschiedenis zijn die gebeurtenissen niet eenvoudig als de factoren, maar ook weer als de producten hunner ontwikkeling te beschouwen, als hare vrucht en haar voedsel tevens. Het karakter van den wetenschappelijken geschiedschrijver wint dus niets door kroniekachtige volledigheid. Zijn pragmatisme besta in den tact, om uit den grooten voorraad van feiten juist dezulke te kiezen, die den gang van gezegde ontwikkeling levendig doen uitkomen. Uit hoofde van een zoodanig pragmatisme stelde Baur geen belang in het blijkbare streven van Hase, om een grooten rijkdom van stof in de beschrijving der kerkgeschiedenis op te nemen. Maar wanneer hij in dit streven de reden meent te vinden, waarom Hase met bijzondere ingenomenheid de geschiedenis der Christelijke kunst vermeldt,[170] dan vergist hij zich. Hij zelf roert het bestaan en karak-

ter dier kunst slechts even aan, met een enkelen vluchtigen wenk.[171] Maar indien hij een even aesthetische natuur als Hase geweest ware, zou hij zeker meer zorg aan dat onderwerp besteed hebben, daar toch ook de Kunst, zooals zij onder den invloed des Christendoms beoefend is, in hare gewrochten de kerkelijke ontwikkeling der religieuse idee afspiegelt.

VII.

BAUR OVER DOGMENGESCHIEDENIS, ALS WETENSCHAP.

De Dogmengeschiedenis, d. i. volgens de heerschende opvatting, de geschiedenis der Christelijke leer en leerstukken, kon, sedert de eeuw der Verlichting, niet roemen op bijzondere onderscheiding. Hare beste dagen behooren tot den tijd, waarin de voornaamste leerstukken van het positieve Christendom nog alles of zeer veel golden; maar, toen dit dogmatische bestanddeel meer ter zijde werd geschoven, of die leerstukken slechts in zoover belangstelling ondervonden als ze zich in zekeren geheimzinnigen nevel lieten plaatsen, was ook de bloeitijd van hunne geschiedenis voorbij. Wel kwamen er steeds hand- en leerboeken over de Dogmengeschiedenis in het licht; daarvoor wist ze haar wetenschappelijk crediet nog altijd

genoeg te bewaren: maar te recht zag Hegel hierin een teeken van het gezonken gewicht der dogmen, „dat zij voornamelijk historisch behandeld werden, als getuigenissen aangaande het geloof van anderen, als historiën die zich in onzen geest niet herhalen, waarmee onze geest niet te maken heeft. Hun eenig belang bestond nu in hun toevalligen oorsprong, in het toevallige feit, dat ze eens punten van belang waren voor anderen. Dat die leerstukken geheel uit de diepte des geestes zijn voortgekomen, dat ze daarom met noodzakelijkheid ontstaan zijn en recht hebben op waardeering van hunne beteekenis, is bij hunne historische behandeling niet in aanmerking genomen. Deze methode houdt zich druk bezig met de leerstukken, maar, in plaats van met hunnen inhoud, alleen met het uitwendige van de twisten die er over gevoerd zijn, met de hartstochten die er een rol bij speelden.” [172] Zoo stond eenmaal de zaak, juist zooals Hegel haar teekent. En het gevolg was, dat de schrijvers over dogmengeschiedenis gewoonlijk, vrij naïef, beschouwd werden als begravers van menschelijke meeningen, [173] wier taak vooral bestond in een ordelijke rangschikking der graven en de bezorging van goede grafschriften, opdat ieder desverkiezende een gemakkelijk overzicht kon verkrijgen van hetgeen die akker des doods bevatte.

De wenk, door Hegel omtrent de leerstukken gegeven, dat ze geheel uit de diepte des geestes zijn voortgekomen, en daarom evenzeer met noodzakelijkheid ontstaan zijn als recht op waardeering van hunne beteekenis hebben, ging

niet verloren. Baur nam dien wenk ter harte, om de Dogmengeschiedenis, naar Hegel's beginselen, te verheffen uit den staat harer vernedering.

Ten jare 1838 gaf onze Tubingsche theoloog een geschrift in het licht over: die christliche Lehre von der Versöhnung, in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste. Wat hij daarin leverde wenschte hij vooral beschouwd te hebben als bijdrage tot een nieuwe bewerking der Dogmengeschiedenis. "Reeds wat de zaak betreft — zoo schreef hij in de Voorrede — is het genoeg bekend, hoeveel deelen van dit groote veld nog ten eenen male braak liggen, en hoeveel bouwstoffen er nog, door een ruimere en diepere bronnenstudie, moeten aangevoerd worden tot een organisch samenhangende behandeling van het geheel. Dit kan eerst langzamerhand geschieden, door voortgezet onderzoek van het bijzondere, en in dit opzicht wordt er reeds veel gedaan door monographieën, die zich met de beschouwing van de eene of andere belangrijke kerkelijke individualiteit bezig houden; maar deze geschriften bewegen zich slechts binnen de beperkte sfeer van een bijzonder persoon en zijnen tijd. Eigenlijk gezegde dogmenhistorische monographieën, waarin de geschiedenis van eenig bijzonder dogme, in zijn geheelen omvang, door een samenhangende, zooveel mogelijk volledige, alle tijden omvattende ontwikkeling, behandeld wordt, bestaan er werkelijk nog niet. — Wat den vorm betreft, is het noodig, dat in de historische voorstelling van de objectief gegeven stof de innerlijke beweging van het begrip

zich te aanschouwen geeft. In dit opzicht moet op het gebied der Dogmenhistorie nog een nieuwe weg gebaand worden. Zoolang deze historie niet bewerkt wordt als historie van het Christelijke dogme, bevat zij nog niet de ontwikkeling van de ééne groote idee uit de veelheid en menigvuldigheid der stof, zoodat aan den inhoud dier historie de waarachtig wetenschappelijke vorm nog niet gegeven kan worden. Zou reeds een geschiedenis in het algemeen haren naam niet verdienen, indien zij slechts de uitwendige feiten, waarmee zij te doen heeft, aan elkander reeg, zonder tot den innerlijken samenhang dier feiten door te dringen, hoeveel te meer moet dan de eisch van een doordringen tot de innerlijke eenheid van het onderwerp gedaan worden aan een historisch vak, dat niet gebeurtenissen, maar gedachten, niet iets uiterlijks, maar iets innerlijks, de uitgesproken gedachten des geestes, behandelt! Aan dien eisch wordt nog niet voldaan door het subjectieve pragmatisme, dat voor de objectiviteit der geschiedenis de subjectiviteit des geschiedschrijvers op den troon zet, en wel overal een bepaalden samenhang zoekt aan te wijzen, maar dien nog immer in den kring van uitwendige drijfveeren en binnen de enge grenzen van een bepaalde tijdruimte vindt, terwijl het zich in geen geval hooger verheft, dan tot de toepassing der vage en abstracte categorieën van idealisme en realisme, nu op deze en dan op die wijze beschouwd. Eerst wanneer in de historische voorstelling het wezen des geestes zelven, zijn innerlijke beweging en ontwikkeling, zijn van punt tot punt toenemend zelfbewustzijn zich

vertoont, is de ware objectiviteit der geschiedenis tot stand gekomen.〃

Eene tweede bijdrage tot dezelfde zaak leverde hij naderhand in een grooter werk over: die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, in ihrer geschichtlichen Entwicklung, verschenen in drie deelen van 1841 tot 43. Terwijl hij in de Voorrede voor het eerste deel bij vernieuwing betuigt, dat het zijn streven is en blijft, aan de dusgenoemde dogmengeschiedenis een diepere wetenschappelijke beteekenis te geven, en de geschiedenis in dat licht te plaatsen, waarin ze voor den denkenden geest staan moet, schrijft hij meer bepaald in de Voorrede voor het derde deel: 〃Het samentrekken van resultaten aan het slot van het geheel, heb ik overbodig geacht. Is het de taak des geschiedvorschers den innerlijken samenhang der bestaande bijzonderheden voor den dieper doordringenden blik toegankelijk te maken, dan kan de ééne, alles in zich bevattende slotsom slechts bestaan in het totaal-overzicht van het beloop der historische ontwikkeling, waarin telkens weer het eene uit het andere voortkomt, en waarbij in het negatieve en eindige karakter, dat aan alle verschijnselen op het gebied van dit onderzoek gemeen is, zooveel te meer het goddelijke bestanddeel van het Christelijke dogme, hetwelk als het onveranderlijke en onvergankelijke aan al het veranderlijke en vergankelijke ten grondslag ligt, te voorschijn treedt. In dezen, naar objectieve kennis strevenden zin de historie van het Christelijke dogme een schrede vooruit te brengen;

haar boven de oppervlakkigheid, waarmee zij tot hiertoe behandeld is, als ware zij weinig meer dan een bericht van meeningen en beweringen, redeneeringen en besluiten, een inventaris van namen en personen, van literarische verslagen en boekentitels, te verheffen; haar meer te doen overeenstemmen met haar innerlijk begrip, en alzoo ook met het recht protestantsche standpunt van critische beschouwing, waarop men de zaak, volgens haar eigen innerlijk beloop, al hare wezenlijke vormen en gestalten laat aannemen; zoodoende de meest vrije houding tegenover de zaak mogelijk te maken, daar toch de gang, dien zij neemt, niets anders is dan de beweging van den geest zelven — op de volvoering van deze taak ben ik ook bij dit werk ernstig bedacht geweest.„

De theologische wereld was derhalve niet onvoorbereid, toen Baur, in 1847, met een volledig Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, overeenkomstig zijn wetenschappelijk standpunt, te voorschijn kwam. Volledig, natuurlijk, als leerboek, d. i. als geregeld samenhangend overzicht van resultaten. [174] Het was voorzien van eene breede inleiding, waarin hij niet alleen zijne bekende opmerkingen over de behandeling der Dogmengeschiedenis nader ontwikkelde, maar ook alles opnam wat tot toelichting van zijne zienswijze te dezer zake dienen kon. Die inleiding maakt schier eene studie op zich zelve uit. Haar voornaamste inhoud, waarom het ons hier te doen is, laat zich tot de volgende bijzonderheden herleiden.

Het onderwerp der Dogmengeschiedenis. —

„De d o g m e n zijn die leerstukken of leerstellingen, waarin de bestaande Christelijke waarheid bepaald is uitgedrukt. Men spreekt van een geschiedenis der d o g m e n, in het meervoud, om daardoor te kennen te geven, dat de Dogmenhistorie uit haren aard de zoo volledig mogelijke ontwikkeling der Christelijke leer bedoelt. Reeds als geschiedenis der dogmen heeft onze wetenschap te doen met het dogme in al zijne schakeeringen en in de meest uiteenloopende veranderingen, waaraan het onderhevig is. Daarom moet het dogme nagegaan worden in geheel zijn beloop, van den oudsten tijd tot den onzen. Men mag niet willekeurig op zekere hoogte stand houden, daar de geschiedenis bestaat in een vooruitstrevend proces, dat zich door geen systeem voor goed laat stuiten; zij kent voor haar gebied geen grenzen, dan waar de historische beweging óf nog niet is begonnen, óf haren verderen loop nog niet heeft genomen. Het onderscheid tusschen de Dogmengeschiedenis en de Dogmatiek komt hierop neer, dat die geschiedenis de dogmatiek van heden beschouwt als het resultaat van eene voorafgaande en als den hefboom voor eene volgende ontwikkeling. Ook kan de Dogmengeschiedenis zich geen vaste grens gesteld zien door de dusgenoemde Bijbelsche Theologie, alsof haar eigen gebied eerst begon, waar dat des bijbels eindigt. Indien de wezenlijke inhoud van het Christelijke bewustzijn, zooals die reeds aan den persoon van JEZUS is vastgeknoopt, voor haar de onveranderlijke grond van alle historische ontwikkeling moet zijn, dan is haar immers de oorspronkelijke Christelijke

leer, die hoofdbron van alle volgende dogmen, eerst door middel der schriften van het N. T. gegeven. Derhalve moet het der Dogmengeschiedenis vrijstaan, zóó ver ook tot den bodem der bijbelsche theologie terug te keeren, als zij voor haar onderzoek noodig heeft. Zulks strekt zich evenwel niet verder uit dan tot de leer der Apostelen. De leer van Jezus, die anders met de voornoemde het onderwerp van de theologie des N. Testaments uitmaakt, kan volstrekt niet binnen den kring der Dogmengeschiedenis getrokken worden.[175] Deze leer heeft geen bepaalden vorm van historische ontwikkeling, is over het geheel geen dogme, maar het algemeene beginsel des Christelijken bewustzijns, waardoor de geheele ontwikkeling van het dogme in den grond beheerscht wordt. De Dogmengeschiedenis behandelt het dogme, zooals het zich uit, en zich, om zijnen inhoud aan het licht te brengen, in een eindelooze verscheidenheid van bepaalde gestalten schijnt te willen verdeelen, maar dan ook in dezelfde verhouding den drang in zich heeft, om zich weer in zijne eenheid te herstellen en in een vast punt samen te trekken. Gelijk dogmen eigenlijk hierdoor ontstaan, dat in het vooreerst nog ongedeelde ééne dogme nu deze, dan die bepaalde gestalte bijzonder uitkomt en zich in den samenhang van het geheel zooveel mogelijk een afzonderlijk zelfstandig bestaan zoekt te verwerven, waardoor allengs het eene dogme zich aan het andere rijgt, zoo zoekt iedere dogmatische bepaling van dien aard zich zelve in het middelpunt van het geheel te plaatsen, om al het overige te overheerschen. Dientengevolge ontstaat er

een systeem van dogmen, en is de Dogmengeschiedenis verplicht, zich niet bij de afzonderlijke dogmen te bepalen, maar wel degelijk acht te geven op de verhouding waarin ze tot elkander staan, en op de wijziging die deze verhouding in den loop des tijds ondergaan heeft, al naarmate de geest des tijds meer in dit of in dat dogme smaak vond."

De methode der Dogmengeschiedenis. — "Is dit de aard van het dogme, dat het zich in al zijne bepaalde kenteekenen uit, ten einde zijn inhoud aan het licht te brengen, en alzoo in zich zelf een verdeeling maakt, om dan weer alles waardoor het zich wezenlijk kenmerkt als één groot geheel in zich op te nemen, dan volgt hieruit, dat de veranderingen, welke de Dogmengeschiedenis te beschrijven heeft, slechts als de vruchten eener innerlijke ontwikkeling kunnen beschouwd worden, waarin, overeenkomstig de geestelijke natuur van het dogme, het wezen des geestes zelven zich openbaart. Dan kan de methode der Dogmengeschiedenis alleen deze zijn, dat men den gang, dien de ontwikkeling van het dogme krachtens zijn immanente beweging genomen heeft, nauwlettend naga, om het eene punt altijd weer als noodwendig gevolg van het andere en alle punten te zamen als de volledige uitdrukking der beteekenis van het dogme te leeren begrijpen. Men kan evenwel, in plaats van alzoo het dogme zelf op den voorgrond te stellen, ook zeggen, dat het gansche beloop der Dogmengeschiedenis bestaat in het vooruitstrevende proces, hetwelk door het denkende subject met het dogme gevoerd wordt, en dat elke belangrijke verandering, die het dogme histo-

risch ondergaat, slechts een andere houding is, die het ten aanzien der objectiviteit van het dogme aanneemt. Zoowel ter eene als ter andere zijde blijft het dezelfde geest, die dit proces in zijn eigen wezen doorloopt, dáár objectief, hier subjectief beschouwd. In beide opzichten is de geheele ontwikkeling van het dogme de afspiegeling van den arbeid des geestes, gelijk deze met zich zelven worstelt, om zich in de volle kracht van zijn zelfbewustzijn den absoluten inhoud van het dogme eigen te maken. Iedere nieuwe gestalte van het dogme is zoowel een nieuw punt, waardoor het krachtens de immanente beweging van zijn wezen zich zelf bepaalt, als een nieuwe poging van het denkende subject, om de waarheid of den inhoud van het dogme steeds dieper en in ruimer omvang meester te worden. — Alle denken bestaat hierin, dat de geest ook voor het bewustzijn wezen wil, wat hij op zich zelven is. In het denken wordt de geest eensdeels zich zelven ten voorwerp, hij onderscheidt zich van zich zelven, stelt iets anders, dat van hem onderscheiden is, tegenover zich, maar anderdeels wil hij ook weer voor zijn eigen bewustzijn met dat andere een geheel, een eenheid uitmaken: zóó moest het eenmaal in de Kerk tot een besliste breuk met het dogme komen. Dit geschiedde door de Hervorming. In het Protestantisme was niet zoozeer het denkende als wel het geloovige bewustzijn van het subject in onverzoenlijke tweespalt met het kerkelijke dogme geraakt, waarmee het subject zich alleen in dier voege kon vereenigen, dat eerst alles moest uitgezift worden wat het dogme

in den blooten vorm van kerkelijk gezag en overlevering bevatte. Het Protestantisme rustte op het beginsel van subjectieve vrijheid en autonomie des zelfbewustzijns; toch bleef het nog in de toepassing van dat beginsel beperkt te werk gaan, was het zich de volle beteekenis van dat beginsel nog niet bewust, omdat het er niet door drang der denkende rede toe gekomen was, maar alleen uit godsdienstige behoefte. Zoo droeg datgene, wat zich als vrijheid kenmerkte, ook weer het karakter van subjectieve willekeur; het eene subject stond met hetzelfde godsdienstige recht tegenover het andere; er ontbrak een vast, met innerlijke noodwendigheid algemeen geldend beginsel. Daarom is ook weer het Protestantisme tot een gezagvoerend dogme vervallen, waaronder de vrijheid van het zelfbewustzijn te loor ging. Deze toestand kon alleen hierdoor veranderen, dat in de plaats der godsdienstige behoefte, als de oorspronkelijke drijfveer der Hervorming, de denkende rede optrad, om het protestantsche beginsel van zijne bekrompenheid en eenzijdigheid te zuiveren en het tot een absoluut beginsel te verheffen. Zoo kwam de philosophie zich met de theologie vereenigen op het gebied der waarheid. — In verband met den historischen gang der zaak, aldus beschouwd, verdeelt zich de geheele Dogmengeschiedenis in drie tijdperken: 1. De periode der oude Kerk, als die van het zich zelf voortbrengende dogme en van het Christelijk-godsdienstige bewustzijn, gelijk het zich in het dogme uitte en er onmiddellijk één mee was; met andere woorden, de periode, waarin het dogme een wezenlijk bestaan verkreeg.

2. De periode der Middeleeuwen en der Scholastiek, als die van het bewustzijn, gelijk het uit het objectieve dogme tot zijne subjectiviteit terugkeerde en zich uit kracht van nadenken tegenover het dogme plaatste. 3. De periode sinds de Hervorming, als die van het vrije zelfbewustzijn, gelijk dit met het dogme in strijd was gekomen en er in beginsel van verschilt, maar het ook weer in zich opneemt, om het dieper en inniger vannieuws te voorschijn te brengen. Deze perioden laten zich, ieder afzonderlijk, in twee afdeelingen splitsen. De splitsing der eerste valt in het jaar 325, toen op de synode te Nicea de ontwikkeling van het dogme voor het eerst een bepaalden vorm aannam. De tweede omvat eerst de voorbereiding en dan het beloop der Scholastiek. De derde stelt het beginsel der Hervorming voor, zooals dit, eerst beperkt opgevat en eenzijdig toegepast, in de achttiende eeuw een nieuw leven van vrije ontwikkeling ontving. Aan iedere periode dient eene inleiding vooraf te gaan, die het algemeene gezichtspunt, waaronder zulk eene periode komt te staan, vaststelt, en de plaats bepaalt, die zij overeenkomstig haar karakter in het algemeene beloop der historische ontwikkeling inneemt; waarbij tevens de meest algemeene, historisch gewichtige jaartallen moeten aangegeven worden. Van een algemeene en bijzondere dogmengeschiedenis kan, bij een goede methode, geen sprake zijn."

De betrekking tusschen dogmengeschiedenis en geschiedenis der philosophie. — "Beide staan met elkander in het nauwste verband. Evenals de

geschiedenis der philosophie is die der dogmen de geschiedenis van het menschelijke denken over de waarheid, over het absolute, slechts met dit onderscheid, dat aan deze zijde het denken zich geheel in den vorm van het Christelijke dogme beweegt. Deze vorm is iets noodwendigs, als gegrond in het eigen wezen des geestes. In zoover bestaat er tusschen de Dogmengeschiedenis en de geschiedenis der Philosophie dezelfde betrekking, als tusschen de Kerk- en de Wereldgeschiedenis. Gelijk de Kerkgeschiedenis een periode bevat, waarin de wereldhistorie zelve kerkhistorie wordt, zoodat er niets in de wereld gebeurt, of de Kerkgeschiedenis trekt het binnen haren kring en beheerscht het door haar beginsel, zoo is het ook met het Christelijke dogme gegaan. Alle denken loste zich eens in het geloof op, werd een denken aan den leiband van het kerkelijke geloof. Dit overwicht kon het Christelijke dogme eerst hierdoor verkrijgen, dat het de uitdrukking van het Christendom als absoluten godsdienst en openbaring is. En absolute godsdienst kon het Christendom eerst hierdoor worden, dat het de bijzondere vormen, waarin de geest te voren bestond, als Heidendom en Jodendom, als Grieksche philosophie en Joodsche godsdienst, tot een algemeen middelpunt terugbracht; want de tijd, waarin het Christendom te voorschijn kwam, kenmerkte zich inzonderheid door den overal zichtbaren drang des geestes, om al het beperkte, nationale, bijzondere, te laten varen, en in het licht van het algemeene, dat hij zich ontsloten zag, recht zich zelven te leeren begrijpen. Uit dit streven werd de Alexandrijnsche religionsphilosophie gebo-

ren, als een nieuwe vorm van geestelijk leven, waarin het Joodsche hart zich opende voor de bezielende ideeën der Grieksche wijsbegeerte, en waarin deze philosophie zich op hare beurt door middel van den Joodschen godsdienst tot wijsbegeerte van den godsdienst ontwikkelde. Maar met al de Alexandrijnsche kunstmiddelen der allegorie, waardoor men de oude vormen met een nieuwen geestelijken inhoud zocht te vervullen,[176] kon men de grenzen van het positieve, traditioneele Jodendom niet te boven komen. Zóó kwam de volheid des tijds, die voor de verschijning des Christendoms rijp was geworden. De geest, die zich steeds meer in zich zelven verdiepte, was vatbaar geworden voor een nieuwe openbaring van het goddelijke, gelijk het Christendom die gaf, niet als philosophie, maar als godsdienst. Trouwens, in dezen vorm van godsdienst, van onmiddellijke openbaring Gods, was het goddelijke eenvoudig een gegeven iets, waarmee het subject zich slechts door geloof in betrekking kon stellen. Daarom heeft het Christelijke dogme in het geloof zijn punt van uitgang, en evenzoo heeft nu al het denken ter zake van het dogme, hoe vrij ook, bij slot van rekening zijn bepalend beginsel in het geloof. Hierin bestaat het groote onderscheid tusschen de geschiedenis der philosophie en de Christelijke dogmengeschiedenis; aan deze zijde vertoont zich het denken in een geheel eigenaardige gestalte, het beweegt zich niet dan in den vorm des geloofs. Behoort het evenwel tot het wezen des geestes, zich in zijn philosophisch denken door geen vreemden uitwendigen band, zooals het kerkelijke dogme

en het kerkelijke geloof aan het dogme, te laten binden, dan zoekt hij zich allengs van dien band los te maken. Dan trekt hij zich uit den objectieven inhoud van het dogme in zich zelven terug, om, door nadenken over den innerlijken, in het wezen des geestes gevestigden grondslag van het dogme, weer zich zelven meester te worden. Dit is geschied. In het tijdperk der Hervorming ontstond eene scheiding tusschen philosophie en theologie, die evenwel slechts hiertoe leidde, dat beide naderhand, in weerwil van ieders zelfstandig bestaan, nauwer dan ooit te voren met elkander in vernieuwde aanraking kwamen.″

De geschiedenis der Dogmengeschiedenis. — ″De Dogmengeschiedenis is eerst een wetenschap geworden, sedert een juist begrip van het dogme en zijn immanente ontwikkeling haar tot een duidelijk inzicht van hare taak heeft gebracht. Om zoo ver te komen, heeft zij in verschillende richtingen een langen weg moeten afleggen, waarop zich, bij het volgen van haren loop, zekere punten of ontwikkelingsperioden laten onderscheiden. Deze perioden zijn: een zuiver dogmatische; een dogmatisch-polemische; een pragmatische en rationalistische; een wetenschappelijk-methodische. Een critische periode vinden wij niet, omdat de critiek zich over meer dan ééne periode verspreidt. Het critische element staat tegenover het dogmatische. Daarom behoort het critische eerst tehuis binnen de periode der Hervorming, als een verschijnsel welks voorname kracht in critiek bestond; maar critisch-historisch kon de behandeling der Dogmengeschiedenis eerst worden na verloop van tijd, met den vooruitgang

dezer wetenschap. En naardien er geen wetenschap zonder critiek mogelijk is, zoo kan men met recht zeggen, dat eerst de Hervorming aan de Dogmengeschiedenis het merk eener wetenschap heeft ingedrukt. Zoo beschouwd laat zich het geheele beloop der Dogmengeschiedenis, gelijk zij zich tot wetenschap heeft gevormd, in twee perioden verdeelen: vóór de Hervorming, en tijdens de Hervorming. — Vóór de Hervorming beschouwde men alle veranderingen, die het dogme onderging, niet als gegrond in het wezen van het dogme zelf, maar in subjectieve willekeur. Het dogme had geen geschiedenis, tenzij als geschiedenis van ketterijen, gelijk we haar in de werken van IRENAEUS en TERTULLIANUS aantreffen, en meer bijzonder in die van EPIPHANIUS en THEODORETUS. Voor het kerkelijke bewustzijn hadden de ketterijen geen recht van bestaan. Moeilijker werd de zaak, toen de leer der orthodoxe leeraren ter sprake kwam, en daarin het een en ander werd aangetroffen dat met het kerkelijke dogme meer of min niet rijmde. Dit blijkt uit den twist met de Arrianen, die zich op de overeenstemming van hunne leer met die der oudere kerkleeraren beriepen; ook uit den strijd tusschen ATHANASIUS en EPIPHANIUS over de rechtzinnigheid van ORIGENES; evenzeer uit de moeite, die ATHANASIUS zich gaf, om de herstelling van het woord eenswezend te rechtvaardigen, dat vroeger in den twist met PAULUS van Samosata door de Antiocheensche Synode verworpen was. Alleen voor haeretici kon het onverschillig zijn, hoeveel tegenspraak reeds bij de orthodoxe leeraren der Kerk tegen

het dogme viel aan te wijzen, hoewel zij er met nadruk de aandacht op vestigden. Zóó deed STEPHANUS GOBARUS, de Monophysiet, in twee en vijftig artikelen. Zóó ook ABAELARD, in zijn geschrift: Sic et non. Maar zoo zijn wij tevens het tijdperk der Scholastiek binnengetreden, wier standpunt in het algemeen het oude dogmatische bleef. Door hare dialectische richting ontbrak haar alle historische zin. Zij keerde wel bij hare behandeling van het dogme tot alle mogelijke kerkelijke autoriteiten terug, en stelde evenzoo al het mogelijke „voor" en „tegen" in het licht, maar om daardoor elke tegenspraak met het zich zelf gelijke dogme dialectisch uit den weg te ruimen. In de verhouding van het kerkelijke bewustzijn tot het dogme kwam geen verandering. — Eerst tijdens de Hervorming werd het dogme als een historisch voortbrengsel erkend, maar zóó dat de Dogmengeschiedenis verschillende perioden te doorloopen had, om te worden wat ze wezen moet. Ze begint hier met een dogmatisch-polemische periode. De polemiek is gericht tegen het Catholicisme. De geschiedenis van het dogme is nog niet een innerlijk, in het wezen van het dogme gegrond, historisch proces, waarin het tot vrede met zich zelf zoekt te komen, maar enkel een geschiedenis van ingedrongen bederf, van omkeering der waarheid in dwaling en leugen. Deze karakteristieke tegenzin tegen het overgeleverde dogme beheerscht het geheele hoofdwerk der Protestantsch-Luthersche kerk, de Maagdenburgsche Centuriën. Ook bij de protestanten hangt alles aan het leerstuk, als het wezenlijke middelpunt van het geheele kerkelijke leven, het volstrekte

richtsnoer, waaraan alles moet onderworpen en getoetst worden; maar voor het dogme in Catholieken zin treedt hier die wijziging van het dogme in de plaats, die het door de Luthersche leer der rechtvaardiging als het grondartikel der geheele dogmatiek ondergaan had. Overigens viel de polemiek zoozeer in den geest des tijds, dat Protestanten en Catholieken er aan weerszijden evenveel werk van maakten. Aan dezen polemischen geest hebben wij, in het midden der zeventiende eeuw, twee groote werken van dogmen-historischen inhoud te danken, het eene van den Franschen jezuïet Dionysius Petavius, het andere van den Schotschen protestant Joh. Forbesius a Corse. De laatste komt openlijk voor zijn polemisch doel uit, terwijl de eerste het niet op den voorgrond plaatst; maar toch houdt deze zich bij elke gelegenheid met een ernstige en uitvoerige bestrijding van de leer der Protestanten bezig Beiden komen overeen in groote waardeering van het dogme der oudste kerk; dáár bevindt zich de waarheid. Trouwens, zoolang het kerkelijke bewustzijn nog aan het dogme gebonden is, kan men in geen geval verder komen dan tot een dualisme van waarheid en dwaling, en blijft alleen dit onderscheid over, dat de Protestant de dwaling in den tijd vóór de Hervorming zoekt, terwijl de Catholiek haar in de Hervorming zelve stelt. Ook hebben de Luthersche theologen Gerhard en Quenstedt, uit de zeventiende eeuw, belangrijke bijdragen tot de Dogmengeschiedenis geleverd, maar bijdragen die tevens bewijzen, dat de geschiedenis, zoolang de streng confessioneele

polemische geest den toon voerde, alleen uit een abstract dogmatisch gezichtspunt kon behandeld worden. — Nu begon de pragmatische en rationalistische periode. Het geloof aan de onfeilbaarheid der protestantsche leer verloor zijne kracht, waartoe ook ARNOLD, die bekende beschermheer der ketters, het zijne bijdroeg. Men vroeg de geschiedenis nu niet meer naar stof voor kerkelijke polemiek, maar men wilde weten wat zij behelsde; hoe grooter de onverschilligheid voor het kerkelijke dogme werd, des te meer zag men in de geschiedenis een aggregaat der meest willekeurige meeningen. Zoo werd zij slechts een voorwerp van theoretische belangstelling, of, voor zoover men op een subjectief standpunt te zeer geneigd was, zijn subjectieve inzichten en beweegredenen ook op de geschiedenis over te dragen, slechts van psychologische belangstelling. Aan het hoofd van de literatuur der Dogmenhistorie in dit tijdperk staan: WALCH, SEMLER en MOSHEIM. De eerste is nog een trouw aanhanger van het Luthersche dogme, dat bij hem steeds de hoogste maatstaf voor de beoordeeling der geschiedenis blijft; maar intusschen tracht hij den inhoud der geschiedenis, na voorafgaande critische bronnenstudie, pragmatisch te behandelen. Voor SEMLER bestond geen vaste dogmatiek meer. Zijne historische methode is bepaald critisch, gericht op de onderwerpen der historische beschouwing, zooals ze in het subjectieve bewustzijn moeten opgenomen worden. Zijne groote beteekenis voor de Dogmengeschiedenis ligt vooral in de krachtige handhaving van den stelregel: dat iedere tijd

zijn eigen begrippen en voorstellingen heeft, zijn eigen kring van ideeën, waarin hij zich beweegt, een eigen vorm voor zijn bewustzijn, waarin de historieschrijver zich moet weten te verplaatsen. Mosheim zoekt meer op te bouwen en te scheppen, dan te vernielen en te verstoren. Zijn talent lag in het vermogen zijns geestes, om een groot geheel van verschijnselen en feiten in hunne eenheid samen te vatten. Nog vond de subjectieve pragmatische methode op dit gebied een waardig vertegenwoordiger in Planck; de rationalistische desgelijks in Munscher, die evenwel meer over de zaak redeneert dan dat hij er werkelijk indringt. — De wetenschappelijk-methodische periode begon hiermede, dat men de Dogmengeschiedenis wetenschappelijk dieper zocht te begrijpen en meer in haar geheel te omvatten. De werken, die hier voornamelijk in aanmerking komen, zijn van Engelhardt, Baumgarten-Crusius, Hagenbach en Neander. Engelhardt beschrijft de Dogmengeschiedenis als de reeks van pogingen, die in het werk gesteld zijn om de bijzondere dogmen door denken te leeren begrijpen; maar de godsdienstige waarheid staat, volgens zijne zienswijze, al aanstonds in den letterlijken inhoud der H. Schrift vast, en de geschiedenis der dogmen sluit hij met de Formulae Concordiae in 1580. Baumgarten-Crusius vatte den inhoud der Dogmengeschiedenis samen in een algemeen en een bijzonder deel; maar zooals hij deze deelen naast elkander plaatste, was het niets meer dan eene geheel uitwendige verbinding der twee methoden, die men anders bij de behandeling der Dogmengeschiedenis uit elkander houdt, de chronologische en

de systematische methode. De geschiedenis van het dogme wordt hier een hoogst vermoeiend formalisme van abstracte verschijnselen, die, omdat ze mogelijk zijn, zich nu ook werkelijk hier en daar historisch voordoen, zonder innerlijke noodzakelijkheid voor hun historisch bestaan, en zonder innerlijk verband met elkander. In het werk van HAGENBACH komen wij ook de voorstelling van een aggregaat van leerstukken en meeningen nog niet te boven. Wel wordt hier de betrekking tusschen het algemeene en het bijzondere beter bepaald dan door BAUMGARTEN-CRUSIUS, maar toch is het algemeene niet van dien aard, dat het bijzondere met innerlijke noodzakelijkheid daardoor beheerscht wordt. NEANDER zoekt het historische leven voornamelijk te leeren kennen in zijn individuëele vertegenwoordigers. Hier wordt alles individuëel, een historie, die alleen uit individuën bestaat, een aggregaat van monaden, ten minste zoolang zij zelve niet weer als een eenheid samengevat worden. NEANDER plaatst wel zijne individu's onder een meer algemeen gezichtspunt, namelijk dat der richtingen van den geest; en alles, waarin nu het karakter van zulke richtingen kan bestaan, behoort bij hem tot de vaste categorieën voor de beschrijving der geschiedenis: maar dit algemeene gezichtspunt is weer iets zuiver abstracts, als ontleend aan de individu's, in wie die richtingen werkzaam zijn. Ook hier ontbreekt historische ontwikkeling. Zal de methode der Dogmengeschiedenis zuiver wetenschappelijk zijn, dan moet men van het uitwendige en toevallige der verschijnselen tot het begrip der zaak, van de empi-

rische beschouwing tot de speculatieve, of van de bijzondere richtingen des geestes tot het wezen des geestes overgaan. Men vrage ook niet naar Catholiek of Protestantsch. De ware objectieve beschouwing der geschiedenis bestaat hierin, dat men zich vrijware tegen de eenzijdigheid van beide uitersten, en de beide uiteenloopende richtingen in haar innerlijke eenheid als de beide keerzijden van hetzelfde geestelijke proces leere begrijpen. Hoe beter men dit, in het wezen des geestes gegronde, proces in het historische beloop van het dogme weet aan te wijzen, des te volmaakter bouwt men de Dogmengeschiedenis op.„

De waarde der Dogmengeschiedenis. — „Indien werkelijk in de geschiedenis van het dogme het wezen des geestes zich openbaart, dan heeft zij deze waarde, dat men aan hare hand de wegen nagaat, die de geest in al zijne bewegingen genomen heeft, om zoo tot bewustzijn van zich zelven en van de hoogste belangen des geestelijken levens te komen. Wat de geschiedenis in het algemeen is, als de eeuwig heldere spiegel, waarin de geest zich zelven ziet, zijn eigen beeld beschouwt, om hetgeen hij op zich zelven is ook voor zijn eigen bewustzijn te wezen, en zich te leeren kennen als de drijfkracht van het historisch bestaande, dat verkrijgt op het meer beperkte gebied der Dogmengeschiedenis een zooveel zinrijker beteekenis. Dit algemeene geestelijke belang der geschiedenis kan zich op tweeërlei manier wijzigen, al naarmate de aandacht valt, óf op den algemeenen zich zelven gelijk blijvenden wezenlijken inhoud der historische ontwik-

keling, óf op de nimmer rustende wisseling der historische vormen waarin dat algemeene volkomen schijnt verloren te gaan. Nu behoort de historische beschouwing der zaak de innerlijke reden in het licht te plaatsen, waarom juist één van die beide zijden bij voorkeur de aandacht trekt. Zal men altijd, wanneer de tijdelijke vorm van het dogme in een staat van ontbinding verkeert, zooveel te meer belang stellen in het algemeene, dat steeds boven alle tijdelijke wisseling verheven is, zoo zal daarentegen een andere tijd, waarin zich pogingen voordoen om aan het vergankelijke van het dogme de wijding van een altijd geldende waarheid te geven, vooral waarde hechten aan hetgeen in het dogme als een eindpunt van ontwikkeling en als de voorwaarde van verderen vooruitgang kan aangemerkt worden. Want het is vergeefsch, — dit leert ons de geschiedenis van het dogme wederom in onzen tijd — datgene, wat eenmaal in de werkplaats van het denken is verworpen, nog te willen vasthouden in vormen, die den zelfbewusten geest geen innerlijk vertrouwen meer kunnen inboezemen; vergeefsch ook, den denkenden geest de gedachte te willen ontnemen die, eenmaal uitgesproken, hem zelven tot een macht des levens is geworden, en zich door de noodzakelijkheid van het denken doet gelden als een actueel levensbeginsel voor het menschelijk bewustzijn, waarin alles, wat eenig wezenlijk bestaan wil hebben, zijn laatste steunpunt vinden moet "

Na dit overzicht van Baur's studie over Dogmenge-

schiedenis — zoo mogen wij de algemeene Inleiding van zijn Lehrbuch wel noemen — willen wij ons oordeel over hare meest belangrijke bijzonderheden te kennen geven.

De Dogmengeschiedenis is de geschiedenis van het Christelijke denken, van hetgeen door Christenen over hunnen godsdienst, in zijn geheel en in zijne deelen, gedacht is: want de dogmen zijn niets anders dan de formulen van een bepaalde overtuiging. Is het Christelijke denken niet iets zelfstandigs, niet een enkelvoud, maar een meervoud, als een samengesteld geheel, dat een reeks van denkende personen vertegenwoordigt, zoo wordt de Dogmengeschiedenis, als wetenschap, de geschiedenis van het Christelijke denken in zijn innerlijken samenhang; wij zouden daarom liever zeggen: de pragmatiek van het Christelijke denken, al is het historische pragmatisme, om zijn willekeurige, subjectieve behandeling door de latere geschiedschrijvers, in discrediet geraakt.[177] De Christelijke dogmengeschiedenis neemt dus daar een aanvang, waar het eerst door Christenen als zoodanig gedacht is, dus terstond bij de Apostelen of de Apostolische schrijvers van het N. Testament. Had nu het Christelijke denken in den beginne niet de leer van Jezus, maar — wat vooral bij Paulus sterk uitkomt — den persoon en het werk van Jezus ten onderwerp, en hebben zij, die zich vervolgens op de leer van Jezus beriepen, zulks blijkbaar alleen gedaan ter bevestiging van eenig bijzonder gevoelen over zijn persoon en werk, dan maakt ook die leer geen wezenlijk bestanddeel der Dogmenge-

schiedenis uit. Tot zoover weten wij niet, dat er tusschen ons en BAUR verschil bestaat. Immers, wij hebben het gehoord, ook bij hem houdt die geschiedenis zich bezig met de wereld van het Christelijke denken; ook bij hem hangen alle dogmen innerlijk samen, als de uitdrukking eener geleidelijke ontwikkeling van gedachten; ook bij hem wordt de leer van JEZUS geheel van den inhoud der Dogmengeschiedenis buitengesloten.

Evenmin verschillen wij van BAUR in zijn oordeel over de betrekking tusschen dogmengeschiedenis en geschiedenis der philosophie. Letterlijk durven wij zeggen, dat de eerste de laatste gedurende een tal van eeuwen vervangen heeft, om haar eerst in het tijdperk der Hervorming een meer bijzondere plaats over te laten. Omstreeks de verschijning van het Christendom was de wijsbegeerte, door een sterk verval van krachten, haar einde nabij. Na een moeitevollen onbevredigenden arbeid, niet verder gekomen dan tot de sceptische loochening van alle objectieve kennis, had zij op haar eigen gebied stof en inhoud verloren; met één woord, zij had zich zelve uitgeput. Maar aangeraakt door den geest des Christendoms, dat zich als de openbaring der hoogste waarheid deed gelden, verzamelde zij het overschot harer krachten en verrees zij weer, om op het gebied van dien geest nieuwe stof voor haar denken te verzamelen. En zie, dit gelukte haar! Wat zij op verschillende wijzen en langs verschillende wegen van meet aan had pogen te bereiken — de gemeenschappelijke grond der dingen, — dit stond nu rechtstreeks in eene bepaalde, dogmatisch om-

schreven voorstelling van God, den eeuwigen schepper en verzorger des heelals, voor hare oogen. Aan deze voorstelling klemde zij zich vast, als het steunpunt van haar nieuw leven. Uit de wereld der zichtbare verschijnselen, de sfeer van haar vorig leven, ging zij nu over tot de geestelijke wereld van den Christelijken godsdienst, en, met verzaking van hare oude gehechtheid aan de algemeene wetenschappen, wijdde zij nu aan den inhoud van het Christelijke bewustzijn al hare aandacht. Zoodoende veranderde haar onderwerp, maar daarom niet hare natuur. Het grootste deel van hetgeen de Dogmengeschiedenis in de Patristische en Scholastieke periode bevat, mag werkelijk den naam van philosophie dragen, schoon dan onder den eigenaardigen titel van Christelijke philosophie. Wel geeft de Dogmengeschiedenis den voorrang aan het kerkelijk-theologische gezichtspunt, terwijl de geschiedenis der philosophie het kerkelijke en positief-Christelijke afwijst, om zich bij voorkeur met den algemeenen inhoud van het godsdienstig bewustzijn bezig te houden: maar ondanks dit verschil van gezichtspunt, blijft beider onderwerp, tijdens die perioden, hetzelfde, en kan in de Dogmengeschiedenis het kerkelijke en positief-Christelijke evenmin van het algemeen godsdienstige en wijsgeerige gescheiden worden, als in de geschiedenis der philosophie het laatste van het eerste. In het Christendom kwam de philosophie op den bodem van den godsdienst te staan; dáár werd het begrip van God het onmiddellijk gegeven punt van uitgang, ook voor haar denken en streven. Dit beginsel wijdde haar tevens, in gunstige

onderscheiding van de oude natuur-philosophie, tot Religionsphilosophie, maar kostte haar, bij slot van rekening, het offer harer oorspronkelijke zelfstandigheid. Terwijl zij krachtens dat beginsel de vaststelling der dogmen bewerkte, bewerkte zij haar eigen ongeluk. Bij de ontwikkeling der kerkleer, geraakte zij gaandeweg onder de macht der Kerk, totdat haar eindelijk geen bestaan meer overbleef dan als dienstmaagd der theologie, binnen den huiselijken kring des kerkelijken geloofs. Of er al in Scotus Erigena († omstreeks 886) een machtig kampioen voor hare zelfstandigheid tegenover het kerkgezag optrad: het was vergeefsch. Of zij al, door Plato, invloed had uitgeoefend op de denkbeelden van kerkvaders en andere kerkelijke personen; en of zij al, door Aristoteles, invloed bleef uitoefenen op de theologie der Scholastieken: als philosophie was haar lot beslist, het lot van een gevallen grootheid. Maar in dezen staat van vernedering kon de eens zoo hoog verhevene niet blijven. Sedert de Hervorming zag zij ook voor zich een nieuwe baan van vrije ontwikkeling geopend, en, zonder de banier der Hervorming te volgen, zeide zij aan de kerkelijke theologie den dienst op, om zich weer een eigen zelfstandig bestaan te scheppen. In René Descartes (1596—1650) kwam de scheiding voorgoed tot stand, hoewel van de zijde der philosophie met de uiterste beleefdheid, daar zij, bij monde van dien coryphee, verklaarde, al hare uitspraken aan het gezag der Catholieke kerk te onderwerpen.[178] Maar welken weg de philosophie

nu ook insloeg, steeds bleef de betrekking tusschen haar en de theologie zoo innig en nauw, dat deze, ingeval zij — zooals bij de hervormers en eerstvolgende protestantsche theologen — met de philosophie niets te doen wilde hebben, noodzakelijk gevaar liep van kerkelijk te versteenen, en dat gene, ingeval zij — zooals bij Descartes en Spinoza — alle aanraking met de heerschende theologie wilde vermijden, ook een geheele wereld van godsdienstig denken zou moeten prijsgeven. [179] — Derhalve, van tweeën één: óf een tijdperk aangenomen, waarin geen werkelijke philosophie bestaan heeft; óf een eng verband erkend, tusschen hare geschiedenis en die der Christelijke dogmen.

Nu komt er evenwel een punt van belang, waarop wij geheel van Baur verschillen — de methode der Dogmengeschiedenis. Zijne bepaling van hare methode heeft iets wankelends. Men kan, volgens hem, óf den gang, dien de ontwikkeling van het dogme krachtens zijn immanente beweging genomen heeft, nauwlettend nagaan, óf, in plaats van het dogme zelf op den voorgrond te stellen, ook zeggen, dat het gansche beloop der Dogmengeschiedenis bestaat in de ontwikkeling van het proces, hetwelk door den denkenden geest met het dogme gevoerd wordt. Hij kiest het laatste. Trouwens, al had hij anders gekozen, het zou ons volkomen onverschillig laten, omdat het eene even abstract als het andere is. Nu hij het laatste gekozen heeft, doet hij een groot algemeen bewustzijn optreden, dat, door eigen innerlijke dialectiek in werking gebracht, het drama der Dogmengeschiedenis

afspeelt in drie bedrijven: eerst arbeidt het aan de vorming van het dogme (een acte van objectiviteit); dan zondert het zich nadenkend van het dogme af (een acte van subjectiviteit); eindelijk keert het met vrijen zin terug, om het oude dogme te bezielen met een nieuwen geest (een acte van subject-objectiviteit). Achter deze voorstelling schuilt iets, dat zeker onze opmerkzaamheid verdient. Het is de overtuiging: dat de Dogmengeschiedenis niet een kroniek van leerstellingen en leerstukken mag zijn, niet een catalogus van meeningen, die atomistisch samenhangen als de korrels van een zandhoop, maar een organisch samenhangend wetenschappelijk geheel, een reeks van gedachten, die, door een geestelijken band vereenigd, het godsdienstig denken der Christenheid vertegenwoordigen; of, gelijk wij het reeds uitgedrukt hebben, de pragmatiek van het Christelijke denken. In zoover hebben wij met Baur's voorstelling vrede. Maar anders, zulk een groot algemeen bewustzijn, zoo stijf regelmatig tusschen de categorieën van objectiviteit en subjectiviteit en subject-objectiviteit verdeeld, bestaat in de werkelijkheid niet; het is een zuivere persoonsverbeelding, een logische abstractie. Baur heeft voorbijgezien, dat bewustzijn wel naar den vorm, maar niet inderdaad een substantivum is; het heeft de waarde van een adiectivum. Het moge grammatisch en logisch het subject van een zinsnede uitmaken, inderdaad is het een praedicaat. Het drukt uit een hoedanigheid, een eigenschap van het subject: mensch, zoodat bewustzijn in dit geval beteekent: de mensch

als *zelfbewust wezen*. Bovendien heeft Baur niet bedacht, dat geenszins innerlijke dialectiek het menschelijke bewustzijn in werking brengt, maar het *milieu* waarin de mensch verkeert, zijne omgeving, de cultuur van zijnen tijd. Hierin ligt de vormende kracht voor zijn geestelijk leven, de maatstaf ook van al zijn denken; ofschoon altijd met die bijzondere wijziging, die uit ieders eigenaardige verhouding tot de heerschende cultuur voortvloeit. Niets ontstaat, noch bestaat in den mensch op eigen hand. Onze godsdienstige begrippen vormen en ontwikkelen zich onder den invloed van alles wat overigens ons zelfbewustzijn bepaalt, dus ook van onze wereld- en levensbeschouwing; want ze komen voort uit den mensch, gelijk hij innerlijk is — „in seinen Göttern malt sich der Mensch.” Evenals in de Kerkgeschiedenis, hebben wij in de Dogmengeschiedenis met *menschen* te doen, maar uitsluitend met de Christenen, zooals dezen, overeenkomstig hun intellectueelen en moreelen toestand, godsdienstig gedacht en hunne gedachten uitgesproken hebben. Daarom stellen wij als methode voor: *formeel*, verdeeling in perioden, genomen naar de belangrijke keerpunten, die in de cultuur der Christenheid zijn aan te wijzen; waarbij die keerpunten telkens, bij wijze van inleiding, historisch in het licht worden gesteld; — *materiëel*, groepeering der dogmen rondom zulke kerkelijke personen, die zich onderscheiden als de hoofdleiders hunner historische ontwikkeling, als de smeders der hoofdschalmen in de keten van het godsdienstig denken, waaraan nood-

zakelijk weer een nieuwe reeks van verwante denkbeelden zich schakelt; b. v. — om deze twee bij elkander behoorende hoofddogmen uit den oudsten tijd te noemen — voor de Christologie het eerst Origenes († 254), en voor de Leer der Kerk het eerst Cyprianus († 258). Verder dan dit enkele voorbeeld gaan wij niet, daar het niet op onzen weg ligt, een volledig plan voor de behandeling der Dogmengeschiedenis te ontwerpen. Alleen moeten wij nog zeggen, dat zij door zulk een groepeering der stof geen gevaar loopt, de Christelijke denkers, ten koste van hunne persoonlijkheid, in een dialectisch beloop van gedachten op te lossen. En in haar geheel opgevat als de pragmatiek van het Christelijke denken, zal ze van zelf, juist gelijk Baur wil, niet meer op een kerkhof van menschelijke meeningen gelijken, maar wordt zij een levend organisme, waarin het eene dogme zich uit het andere ontwikkelt, zonder dat ze daarom gezamenlijk uit één eenige kiem opgroeien — een onmisbare, opleidende en opvoedende wetenschap voor den beoefenaar der theologie.

VIII.

DOGMENHISTORISCHE STUDIËN VAN BAUR.

Evenals bij de Kerkgeschiedenis, laten wij nu bij de Dogmengeschiedenis de studiën van Baur volgen, waarin hij de proef op zijne beginselen en methode ter zake van deze wetenschap gegeven heeft. Voor zoover ze afzonderlijk voorkomen zullen wij ze weer, overeenkomstig haren inhoud, onder bepaalde rubrieken rangschikken.

Religionsphilosophie.

Het Gnosticisme.

Zocht Baur in zijne historische studiën zijn onderwerp niet slechts uitwendig, als historisch feit, te begrijpen, maar ook

inwendig, als organisch samenhangend geheel, zoo zette hij zich met hetzelfde doel tot een zelfstandig onderzoek van de Gnosis. Hij bepaalde zich tot hare hoofdvormen, zoodat hij al het minder belangrijke liet liggen; de vraag, of de eerste beginselen der Gnosis reeds in het N. T. werden aangetroffen, zou hij afzonderlijk behandelen in een critisch onderzoek van de Pastoraal-brieven. Alleen wil hij de Gnosis niet op zich zelve beschouwen, maar, geheel historisch, in verband met de beweging die zij veroorzaakte. Hij vat haar in haar wezen op als wijsbegeerte van den godsdienst; geschiedenis der Gnosis, derhalve, als geschiedenis der Religionsphilosophie — een wetenschap, die vooral door HEGEL groote beteekenis heeft verkregen.[180] Onder de schrijvers over ditzelfde onderwerp komen bijzonder in aanmerking: MASSUET, MOSHEIM en NEANDER. Stelden de Kerkvaders de bron van zulk een doortastend verzet, als dat van het Gnosticisme tegen het Christendom der Catholieke kerk, in boozen onwil: MASSUET stelde dat verzet op rekening van onzalige verwarring des verstands en dweepzieken waanzin, en wees verder op den samenhang der gnostische leerstellingen met het Platonisme. MOSHEIM gevoelde zich door de onderstelling van Platonisme bij de Gnostieken niet bevredigd, maar zocht den oorsprong van hun stelsel in hetgeen hij oostersche philosophie noemde. Overigens rekende ook hij hen nog tot de dwepers, tot de kweekelingen van een phantastische metaphysiek. NEANDER bracht, na herhaald onderzoek, de Gnosis terug tot het Alexandrijnsche Platonisme en het Perzische dualisme,

en splitste de Gnostieken in twee klassen, als Joodschgezinden en anti-Joodschgezinden. Baur oordeelt, dat de Gnosis moet beschouwd worden uit het oogpunt eener geschiedenis van den godsdienst, die de drie godsdiensten, Heiden-, Joden- en Christendom, omvat. Volgens Neander en anderen bestaat het karakter van het Gnosticisme in de vereeniging van een godsdienstig syncretisme met Christelijke denkbeelden, dus in een mengeling van cosmologische en theosophische bespiegelingen — en toch zal ditzelfde Gnosticisme het oorspronkelijkste van alle stelsels der oudheid zijn! De godsdienst — zegt Baur — is het eigenlijke onderwerp der Gnosis, maar in den concreten vorm van positieven godsdienst. Het Heiden-, Joden-, en Christendom maken den werkelijken inhoud der Gnosis in het algemeen uit, en hoe verschillend ook de bijzondere gnostische stelsels over den eenen of den anderen van die godsdiensten oordeelen, altijd zoeken zij de betrekking tusschen alle drie te bepalen, om langs dien weg, door ze onderling te vergelijken, het ware begrip van den godsdienst te verkrijgen. De Gnostieken houden zich in zoover met bespiegeling bezig, als de drie positieve godsdiensten hun daarvoor de stof leveren. En zij vragen naar den oorsprong van het kwaad, dat zij overeenkomstig hun karakter niet in moreelen, maar in metaphysischen zin verstaan, voor zoover deze vraag de wijze betreft, waarop het eindige uit het absolute, de wereld uit God voortkomt. Wat den samenhang der Gnosis, als religionsphilosophie, met de religionshistorie betreft, zoo is de geheele geschiedenis van

den godsdienst niets anders dan het levende begrip van den godsdienst, gelijk dit zich zelf tot werkelijkheid ontwikkelt. Het godsdienstige weten wordt eerst hierdoor een echte wetenschap van den godsdienst, dat het weet door welk middel het ontstaan is; als zoodanig erkent de Gnosis de historisch bestaande godsdiensten in hunne onderlinge verhouding. De geschiedenis van den godsdienst is niet eenvoudig de geschiedenis der goddelijke openbaringen, maar deze openbaringen vormen tevens het beloop der ontwikkeling, waarin het eeuwige wezen der Godheid zich uit, zich in een eindige wereld openbaart, en door middel van deze zichtbare openbaring tot eeuwige eenheid met zich zelve wederkeert. Hieruit is de strenge tegenstelling van den absoluten en den zich openbarenden God te verklaren, die in alle gnostische stelsels wordt aangetroffen. De oorzaak, die bewerkt dat God zich uit, is de stof; vandaar het dualisme tusschen geest en stof. De Gnosis poogt natuur en geschiedenis, het geheele beloop der wereld, met alles wat dit in zich sluit, als de reeks der bijzondere verschijnselen, waarin de absolute Geest zich zelven objectiveert, te begrijpen; vandaar hare verwantschap met de nieuwste wijsbegeerte van den godsdienst. De eerste beginselen der Gnosis konden eerst daar te voorschijn treden, waar de Joodsche godsdienst met den godsdienst en de wijsbegeerte der Heidenen in zulk een aanraking kwam, dat men zich gedrongen gevoelde, aan weerszijden het bestaan van een innerlijk beginsel der waarheid te erkennen, en dit tweevoudige beginsel tot één innerlijk samenhangend ge-

heel terug te brengen. Dit geschiedde werkelijk onder de uitheemsche Joden, zooals bij Philo, den vertegenwoordiger der Alexandrijnsche religionsphilosophie. Hoe meer zich het Alexandrijnsche Jodendom van het gewone onderscheidde, des te nader kwam het aan de gnostische religionsphilosophie. Was eenmaal de oorspronkelijke meening omtrent het wezen en karakter van den Joodschen godsdienst zoozeer veranderd, als wij dit bij Philo, bij de Therapeuten en bij de Essenen waarnemen, dan was er niet veel meer noodig, om het Jodendom zoo laag te plaatsen als de Gnostieken deden. Het Christendom kon de speculatieve religionsphilosophie niet eerst in het leven roepen, maar werd daarin getrokken, zoodra het er mee in aanraking kwam, hetzij in Egypte door het Alexandrijnsche Platonisme, hetzij in de omstreken van Perzië door het Zoroastrische dualisme. In het algemeen moet men aannemen, dat de oostersche godsdienst-stelsels, die van het denkbeeld van het absolute uitgingen, middellijk of onmiddellijk invloed op de vorming der Christelijk-gnostische stelsels hebben uitgeoefend. De Christelijke gnosis is alleen de Gnosis op haren hoogsten trap van ontwikkeling, daar deze, op zich zelve beschouwd, reeds buiten het Christendom bestond en in beginsel tot het gebied van den godsdienst en de wijsbegeerte der Heidenen behoorde. Zij draagt daarom ook in haar wezen het karakter der Heidensche religionsphilosophie als natuur-philosophie: het zedelijke van het Joden- en Christendom geraakt bij haar op den achtergrond; de mensch is er slechts lid van het groote organisme der natuur. De Gnosis is ook verwant met de Joodsche Kabbala;

maar aangezien de Kabbala in haren bekenden vorm niet dagteekent uit den vóór-Christelijken tijd, zoo moet er een gemeenschappelijke grondslag bestaan, waarop zich zoowel ter eene zijde de Christelijke Gnosis als ter andere zijde de Joodsche Kabbala kon vestigen. [181] — De indeeling der gnostische stelsels hangt samen met het begrip, dat men zich van het wezen der Gnosis vormt. BAUR deelt ze in naar het gewijzigde oogpunt, waaruit ze hun aller gemeenschappelijke beginselen van Stof, Demiurg en CHRISTUS beschouwen. Ieder stelsel behandelt de drie bestaande godsdiensten: Heiden-, Joden-, en Christendom; in alle stelsels komt het Christendom meer of min bepaald als de absolute godsdienst voor — dus verkrijgen wij drie onderscheiden vormen van Gnosticisme, waarvan de eerste, de Valentiniaansche, in het algemeen ook aan den Heidenschen godsdienst naast de beide andere recht wil laten wedervaren, maar de tweede, de Marcionietische, bepaald het Christendom voortrekt, en de derde, de pseudo-Clementijnsche, [182] het Jodendom in bijzondere bescherming neemt. — Tegenover de Gnostieken werd het Heidendom in bijzondere bescherming genomen door de Neo-Platonisten. Zoo zijn genen van deze zijde bestreden en van de zijde der Kerk, en toch zijn ze, evenals de Manicheërs, in sekten blijven bestaan, de geheele Middeleeuwen door; hetgeen bewijst, dat de vragen en vraagstukken, door hen opgeworpen, steeds weerklank vonden in het godsdienstige en speculatieve bewustzijn der Christenheid. Zelfs het Protestantisme staat, met zijne diepere opvatting van het kwaad en met zijne tegenstelling

van Wet en Evangelie, dichter aan het Gnosticisme dan het Catholicisme, met zijne Pelagiaansche opvatting van de zonde, en met zijne zucht om zich meer aan het bestaande te houden, zonder te onderzoeken hoe dit eigenlijk in zich zelf samenhangt. Heeft het Protestantisme zich daarentegen, door de scheiding tusschen theologie en philosophie, van het Gnosticisme verwijderd, nogtans is dit laatste blijven voortbestaan in de theosophie van Böhme, in de natuur-philosophie van Schelling, in de afhankelijkheidstheorie van Schleiermacher, en in de religionsphilosophie van Hegel. In de stelsels der nieuwere Religionsphilosophie, in het algemeen, komen drie verschillende vormen voor: een mythische en allegorische, bij Böhme en Schelling; een historische, bij Schleiermacher; een logische, bij Hegel. — Hierin bestaat de hoofdinhoud van Baur's werk over: die christliche Gnosis, oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, verschenen in 1835. [183]

Het wezen der Religionsphilosophie.

Naar aanleiding van een critiek op zijne Gnosis gaf Baur, in 1837, een afzonderlijk opstel: Ueber den Begriff der christlichen Religionsphilosophie, ihren Ursprung und ihre ersten Formen. [184] In verband met den oorsprong der zaak ontwikkelt hij haar begrip langs historischen weg. Drieërlei opvattingen komen hier in aanmerking. Eerst verstond men onder Religionsphilosophie alles, wat men rekende tot de dusgenoemde Natuur-

lijke Godgeleerdheid, in den trant van Chr. Wolf, opgevat als de wetenschap van den natuurlijken godsdienst, in onderscheiding van den positieven inhoud des Christendoms, dus hetgeen men door middel der rede kon weten omtrent God, vrijheid en onsterfelijkheid. Later, sedert de scheiding tusschen rede en openbaring niet zoo streng meer werd gehandhaafd, vatte men onder den naam van religionsphilosophie alles te zamen, wat door de rede als wezenlijke inhoud van den geopenbaarden godsdienst moet erkend worden. Derhalve besloeg de geschiedenis der Christelijke theologie, voor zoover zij met de ontwikkeling van het Christelijke dogme te doen had, d. i. het grootste gedeelte der Dogmengeschiedenis, de voornaamste plaats in de historie der Religionsphilosophie. Zou echter deze wetenschap hare zelfstandigheid tegenover de theologie in het bijzonder behouden, dan diende haar begrip beperking te ondergaan. Heeft de Christelijke religionsphilosophie den Christelijken godsdienst ten onderwerp, dan moet zij het dogme overlaten aan de theologie, om zich uitsluitend bezig te houden met het Christelijke karakter van onzen godsdienst in onderscheiding van het Heiden- en Jodendom. Religionsphilosophie is dus eindelijk geworden: de wetenschap van den godsdienst, wat zijn begrip in het algemeen betreft; Christelijke religionsphilosophie, de wetenschap van den godsdienst, zooals zijn begrip in onzen positief bestaanden godsdienst een bepaalden inhoud heeft verkregen, of de wetenschap van het Christendom als absoluten godsdienst,

in vergelijking met de andere godsdiensten. Dan blijft voor de speculatieve theologie het dogme bewaard, als de formule, waarin het Christendom zijn absoluut godsdienstigen inhoud uitspreekt; terwijl de wijsbegeerte van den godsdienst zich bepaalt bij het begrip van den godsdienst, als den algemeenen toetssteen voor de onderlinge betrekking tusschen de bestaande godsdiensten. Heeft zich de Gnosis, in verband met het Christendom, ontwikkeld tot den eersten vorm van Christelijke religionsphilosophie, zoo moet verder op geenerlei wijze tot deze wetenschap gerekend worden, wat er, volgens haar beginsel, niet toe behoort, of wat slechts als vorm van overgang tusschen de voornaamste stelsels op haar gebied is aan te merken. Daarom heeft BAUR niemand uit de theologische denkers der eerste eeuwen, noch uit de Scholastieken, noch, behalve BÖHME, uit de Mystieken,[185] noch SPINOZA, LEIBNITZ of KANT, in de rij der religionsphilosofen opgenomen, omdat zij niets geleverd hebben, wat er hun recht op geeft; ook KANT niet, al zocht hij zijne philosophie in overeenstemming met het Christendom te brengen.[186] Het behoort volstrekt tot het wezen der wijsbegeerte van den godsdienst, dat zij zich aansluite aan het positieve der bestaande godsdiensten, om het rechte inzicht te verkrijgen in de verhouding van het Christendom tot de godsdiensten, die het vooraf zijn gegaan.[187]

SOCRATES en CHRISTUS.

Er was tegen BAUR aangemerkt, dat hij in zijne Gnosis

te los over het Platonisme heenliep; en vermits hij de billijkheid van die aanmerking moest erkennen, gaf hij nog, in 1837, een geschrift in het licht, dat als aanhangsel tot het eerstgenoemde kon dienen, over: das Christliche des Platonismus, oder Sokrates und Christus,[188] ook weer een wijsgeerig-godsdienstig onderzoek. Het geldt hier de vraag: wat de oude godsdienst en philosophie tegenover den persoon van Christus hebben te stellen? Het recht tot deze vraag steunt op het recht der wetenschap, om het Christendom in zijn oorsprong niet eenvoudig als een afgesloten en op zich zelve staande zaak te beschouwen, alsof het eerst door een wonder in het leven ware geroepen, al houdt de wetenschap den eigenaardigen inhoud des Christendoms met alle strengheid vast. Ook het absolute moet met datgene, waarvan het zich als zoodanig onderscheidt, altijd tevens in zekere betrekking staan; dus ook het Christendom in zekere betrekking met het Heidendom, evengoed als met het Jodendom. Bestaat echter het Heidendom uit godsdienst en wijsbegeerte, en heeft het als wijsbegeerte op het gebied der waarheid veel meer beteekend, dan als godsdienst, zoo worden wij het eerst naar de wijsbegeerte heengewezen, en wel bij uitnemendheid naar die van Plato, wanneer het de vraag geldt naar hetgeen in de Heidensche wereld het meest aan het Christendom nabijkomt. Indien zich nu in het Platonisme iets wezenlijks voordoet, dat, wèl beschouwd, aan het Christendom, als absoluten godsdienst, ten grondslag ligt, dan staat ook in zoo ver het Christelijke in het Platonisme boven alle bedenking. Volgens Ackermann staan Platonisme

en Christendom ter laatste instantie in gelijke verhouding tot elkander, als willen en kunnen, doel en vervulling, of als idee en werkelijkheid, leer en leven. Maar bedoelt het eerste eenvoudig het heil des menschen, zonder het te bewerken, ditzelfde geldt in zekeren zin ook van het Christendom, daar het toch altijd met vrije wezens te doen heeft. Wat beteekent daarenboven een idee zonder werkelijkheid, alsof niet de idee van het Platonisme bij velen van zijne aanhangers in het leven getreden is! Volgens Ritter staan Platonisme en Christendom tegenover elkander als hopeloosheid en hope: maar wat blijft er dan Christelijks in het eerste over? Men zegt ook: het Platonisme heeft het heil, dat in het Christendom werkelijkheid geworden is, als idee, bij wijze van profetisch voorgevoel in zich bevat: maar het droeg volstrekt geen profetisch karakter, tenzij dit door anderen zeer bepaald kan aangewezen worden. Gelijk het Christendom met zijn geheelen inhoud en karakter het grootste wereldhistorische verschijnsel is, zoo moet ook datgene, wat men als het Christelijke in het Platonisme meent te kunnen aanmerken, iets geheel karakteristieks zijn, dat van zelf voor de hand ligt. Hiermede komen wij tot Plato's leermeester, Socrates, en meer bepaald tot het grootsche beginsel van zedelijk-godsdienstige ontwikkeling, waarmee Socrates optrad. De voorname beteekenis der Socratische philosophie, waardoor zij al aanstonds in nauwe betrekking met het Christendom staat, is deze: dat zij den mensch, als zedelijk wezen, en het zedelijk goede, als het noodzakelijke beginsel van al ons willen en handelen, tot mid-

delpunt van hare beschouwing maakte. Plato heeft de gedachte van zijn leermeester verder uitgebreid en uitgewerkt, zoodat Baur nu van de Socratische philosophie tot het Platonisme overgaat. Nu spoort hij in het bijzonder op al wat zich bij Plato met de Christelijke leer van: de kerk, den logos, de verlossing, het geloof, de drieëenheid en de wedergeboorte, laat vergelijken, waarmee hij het eerste gedeelte van zijn werk besluit, als gewijd aan: *de verwantschap tusschen het Platonisme en het Christendom, in het licht der voornaamste leerstellingen van de Platonische philosophie, overeenkomstig haar algemeen standpunt.* Dan behandelt hij nog in een ander gedeelte: *de verwantschap tusschen het Platonisme en het Christendom, met het oog op de beteekenis die de persoon van Socrates bij Plato heeft.* Zoo komt hij tot de algemeene slotsom: dat het Platonisme, als gebouwd op het zedelijke beginsel van Socrates, voor de laatste Heidensche periode dezelfde beteekenis had, als het Christendom voor die periode die met Christus begint. Ook in de Platonische philosophie verheerlijkte zich de macht van den Geest, gelijk hij zich in de geschiedenis der menschheid openbaart. Indien er iemand uit de oudheid tegenover of naast Christus is te plaatsen, dan is het Socrates en niet Apollonius van Tyana. Toch bestaat hier dit groote verschil, dat Plato zich door het Socratische beginsel wel tot de ideeën-wereld heeft verheven, om haar voor den mensch te ontsluiten, maar overigens

de eenheid van het goddelijke en het menschelijke niet heeft ingezien. Al het goddelijke in de Platonische ideeën-wereld blijft nog buiten het menschelijke bewustzijn bestaan, is nog niet uit de sfeer der philosophie in die van den godsdienst overgegaan. PLATO kende wel een logos, maar nog niet den vleesch-geworden Logos.

DOGMATIEK.

Kerkelijke symboliek.

De Catholieke, toen nog te Tubingen gevestigde hoogleeraar MÖHLER, gaf, in 1832, zijne Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten in het licht, die grooten opgang maakte. Zulk een aanval op het protestantsche geloof kon van protestantsche zijde niet onbeantwoord blijven, en BAUR was de eerste die er, in 1833, tegen optrad, met een geschrift over: der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe.[189] Zoo stonden toen twee ambtgenooten, de een Catholiek, de ander Protestant, tegenover elkander; twee mannen die nog in 1831, als hoogleeraren aan dezelfde hoogeschool, in de beste verstandhouding een gemeenschappelijke hulde aan een feestvierend ambtgenoot te Göttingen hadden gebracht.[190] BAUR vond echter in zijne betrekking tot MÖHLER eene bijzondere aanleiding, om de pen tegen

hem op te vatten, daar hij hem te veel had leeren achten om hem niet met de grootste kalmte en waardigheid te beantwoorden. Hij begon met de herinnering, hoe de groote strijd tusschen de Roomsche en de Protestantsche kerk zich over drie perioden laat verdeelen: 1. de religieus-dogmatische, bij Chemnitz en Bellarmin; 2. de polemisch-dogmatische; 3. de wetenschappelijk-symbolische. Wat de symboliek van de oude polemiek wezenlijk onderscheidt, is de wetenschappelijke behandeling van haar onderwerp; zij kan de kerkelijke leer slechts als een organisch samenhangend, door zijn eigenaardig beginsel bepaald stelsel opvatten, zoodat zij dientengevolge het Catholieke en het Protestantsche leerstelsel niet meer eenvoudig als waarheid en dwaling tegenover elkander kan plaatsen. De idee eener symboliek, in den zin van Planck en Marheinecke, dus eene zoodanige die slechts vergelijkt en overal het goede erkent, is eerst in de Protestantsche kerk mogelijk geworden, krachtens haar beginsel van geloofs- en gewetensvrijheid. Niet alzoo in de Roomsche kerk, die, als de bewaarplaats der waarheid, overal buiten haar gebied niets dan kettersche dwaling vindt. Daarom was de Symboliek van Möhler een verrassend verschijnsel, te meer daar hij de zaak in denzelfden zin neemt, dien ze bij de Protestanten heeft. Al kon nu zijn onderzoek moeilijk anders dan ten gunste van zijn eigen kerk uitvallen, toch plaatst hij een zuivere wetenschappelijke behandeling als zijn leidend beginsel voorop. Bij de toepassing van dit beginsel strandt echter de wetenschappelijke zin op de klip van het

kerkelijke vooroordeel. Het Protestantsche dogme is, volgens MÖHLER, slechts de vrucht van kettersche zelfzucht, het is geheel van subjectieve natuur, terwijl het Catholieke dogme de zuivere uitdrukking der objectieve waarheid is. Zoo vervalt de schrijver geheel tot een cirkelbewijs; in plaats van het symbolische standpunt neemt hij eensklaps een polemisch in. Nu gaat BAUR een lans met hem breken over: 1. de leer van de zonde en van de oorspronkelijke natuur des menschen; 2. de leer der rechtvaardiging; 3. de leer der sacramenten; 4. de leer der kerk; 5. het verschil tusschen de beide kerkstelsels in het algemeen. — Dit was het eerste werk, waarbij niet meer alleen de geest van SCHLEIERMACHER, maar ook die van HEGEL de pen van BAUR bestuurde. „Wanneer hij — zoo schrijven wij ZELLER na [191] — de Protestantsche opvatting van het geloof, in onderscheiding van die der Catholieken, zóó bepaalt, dat het geloof noch in het ken-, noch in het wilsvermogen, maar in hetgeen daartusschen ligt, in het zelfbewustzijn als middelpunt van 's menschen wezen, zijn zetel heeft, en in de zuivere overgave aan het goddelijke bestaat, dan volgt hij hierin SCHLEIERMACHER's opvatting van den godsdienst. Wanneer hij het eigenlijke beginsel van het Protestantisme vindt in de stelling: dat het menschelijke op zich zelf voor God niets is, niet eene van Hem onafhankelijke grootheid; wanneer hij voorts uit deze stelling afleidt, dat de menschelijke geest op zich zelven wel de eindige geest is, maar zijn werkelijk leven alleen heeft in zijne eenheid met God, als den absoluten geest; en wanneer hij er bijvoegt,

dat deze geest eerst hierdoor de absolute is, dat hij zich in alle eindige geesten als de oorzaak van hun geestelijk zijn en werken doet kennen, dan is hier SCHLEIERMACHER's gevoel van volstrekte afhankelijkheid met HEGEL's leer van den absoluten geest en zijne openbaring in den eindigen geest verbonden. Wanneer mitsdien ook de vrijheid van den wil in den Pelagiaanschen zin van kies-vrijheid ter zijde gesteld, de praedestinatie in den strengsten, supralapsarischen zin vastgehouden, maar te gelijk de harde kant der Calvijnsche praedestinatieleer afgestompt wordt door de opvatting van het booze als iets van enkel negatieven aard, en eindelijk de tegenstelling van verworpenen en uitverkorenen tot de natuurlijke gradueele verscheidenheid in het geestelijke leven der menschheid teruggebracht wordt, dan is dit geheel en al het Schleiermachersche determinisme. Wanneer BAUR de voorstelling van den zondeval als historisch feit, en die van een voorafgaanden staat der rechtheid, voor ondenkbaar verklaart; wanneer hij zegt, dat hetgeen door de historische opvatting in twee tegenover elkander staande historische toestanden gesplitst wordt, uit het gezichtspunt der idee niets anders is dan het verschil tusschen het algemeene en het bijzondere, tusschen de idee en de werkelijkheid, dat de geest, die op zich zelven één is met den goddelijken geest, in zijn natuurlijk wezen te voorschijn treedt, maar in deze zijne natuurlijkheid boos is, en zich daarom uit dien toestand verheffen moet, om volkomen aan de idee van zijn wezen te beantwoorden, dan zal niemand in zulke uitspraken den invloed van HEGEL's re-

ligionsphilosophie en tevens dien van SCHLEIERMACHER's critiek op de leer van den oorspronkelijken toestand des menschen en van de erfzonde miskennen. Zoo wordt ook de methode van SCHLEIERMACHER, gelijk deze het Christelijke bewustzijn aan de geloofsleer ten grondslag legt, verbonden met de Hegelsche leer, dat de geschiedenis de levende ontwikkeling van het begrip is, en dat de absolute geest zich eerst door middel der geschiedenis tot bewustzijn van zich zelven brengt." Bestond hier, bij BAUR, nog zeker evenwicht tusschen SCHLEIERMACHER en HEGEL, misschien met een kleinen doorslag aan de zijde des eersten, weldra zou, zooals vervolgens bleek, de balans naar de zijde des laatsten overslaan. [192]

De wijze, waarop BAUR in dit werk het principiëele verschil tusschen het Catholicisme en het Protestantisme behandelt, doet ons zien, dat zijne oude zucht tot het zoeken en vinden van analogische verwantschap tusschen de denkbeelden van vroegeren en lateren tijd, door zijn Hegelianisme niets geleden heeft. Integendeel. Vond die zucht — de eigenaardige schaduwzijde van zijn anders onschatbaar wetenschappelijk-historisch talent — eerst niet weinig steun bij SCHLEIERMACHER, gelijk deze zijne moderne philosophie in het kleed der kerkelijke dogmatiek had gestoken, niet minder bij HEGEL, die ook het denken beschouwde als de vrucht eener algemeene, geleidelijk voortgaande ontwikkeling des Geestes. Nu had BAUR in zoover recht, als er in den gang van het menschelijke denken een voortdurende samenhang, een continuïteit, bestaat, die

steeds op dit gebied het verleden en het heden logisch aan elkander verbindt; maar in zoover overdreef hij, als die innerlijke samenhang bij hem soms het karakter van werkelijke overeenkomst verkrijgt. Zijn werk tegen MÖHLER is geschreven in de stellige overtuiging, dat hetgeen waar is, daarom ook echt protestantsch moet zijn. Indien zijne dogmatische beschouwingen van die der belijdenisschriften verschillen, dan gold zulks, in zijn eigen schatting, slechts den vorm, niet den inhoud. Dat onze kerkelijke Vaderen iets anders konden bedoeld hebben, dan hij hun liet bedoelen, gevoelde hij niet; hij rekende zich — en dit was hem de hoofdzaak — getrouw aan de consequent volgehouden beginselen der kerkelijke dogmatiek. In één woord: de speculatieve zin en de empirische waarheid der dogmen waren hem, echt Hegeliaansch, één. Toch kon de tegenpartij hem dienaangaande niets verwijten, daar ook MÖHLER, wel niet Hegeliaansch, maar echt Schleiermacheriaansch, de dogmen der Catholieke kerk geïdealiseerd had.

Het Avondmaal.

Had RUDELBACH ten jare 1839 een geschrift in het licht gezonden, waarin hij zocht te betoogen, dat de leer van TERTULLIANUS omtrent het Avondmaal volkomen met de echt-Luthersche opvatting van de zaak overeenstemt, hiertegen kwam tenzelfden jare BAUR op, [193] om aan te toonen, dat TERTULLIANUS aan de werkelijke tegenwoordigheid van CHRISTUS' lichaam bij het Avondmaal volstrekt niet dacht,

maar de zaak symbolisch beschouwde. Met hetgeen deze kerkleeraar tegen MARCION inbracht, wilde hij alleen de realiteit van JEZUS' lichaam tijdens zijn leven op aarde handhaven; daartoe gaat hij juist van het symbolische in het Avondmaal uit, van den figuurlijken zin waarin daar brood en wijn het lichaam en bloed van CHRISTUS genoemd worden, om zoodoende het lichamelijke bestaan van JEZUS te bewijzen. RUDELBACH's bedoeling hangt samen met zijnen tegenzin in de Pruisische Unie, zonder dat hij zich zelven afvraagt, welk belang het óf voor den vriend óf voor den vijand der Unie kan hebben, hoe TERTULLIANUS over het Avondmaal dacht; nu heeft hij slechts in den geest der Catholieken, voor zijn gevoelen steun gezocht bij een Kerkvader. Op dit standpunt zijn hem de Schrift en de overeenstemming der gansche Kerk de twee even wezenlijke beginselen der waarheid. RUDELBACH volgt LUTHER in diens methode van bewijsvoeren: de inhoud der geschiedenis wordt uit een bepaald oogpunt beschouwd, en in den vorm van deze beschouwing worden de gevoelens der oude Kerkleeraren gekneed. Hoe TERTULLIANUS over de leer van het Avondmaal heeft gedacht, is een vraag, die op het gebied van het protestantisme met het geloof des Christens niets te maken heeft, daar voor den Protestant de waarheid van zijn geloof niet kan afhangen van persoonlijke autoriteiten, maar alleen van de getuigenis des Heiligen Geestes door middel der Schrift. — Verder behandelt BAUR de drie voornaamste dogmatische beschouwingen van het Avondmaal: de Catholieke, de Protestantsche, en die der

Schleiermachersche geloofsleer; terwijl hij tevens doet zien, hoe LUTHER tusschen het materialistische van het Catholieke dogme en het spiritualistische van de Zwinglische leer in staat, en CALVIJN op zijn beurt tusschen de wederkeerige eenzijdigheid der Luthersche en der Zwinglische leer. Plaatst men deze drie beschouwingen onder het gezichtspunt van de betrekking, waarin idee en beeld tot elkander staan, dan zijn er drie gevallen mogelijk: óf de idee verkrijgt geheel de overhand boven het beeld, zooals bij de Catholieken; óf idee en beeld zijn zooveel mogelijk harmonisch vereenigd, zooals bij LUTHER; óf het beeld verkrijgt de overhand boven de idee, zooals in de gewone symbolische opvatting van het Avondmaal. Deze drie beschouwingen kan men ook samenvatten onder de termen van Hyperbole, Synecdoche en Metaphora.

De verzoening.

In het werk over de leer der verzoening gaat BAUR uit van het feit, dat deze leer, die de verzoening van den mensch met God of van God met den mensch betreft, het middelpunt van iederen godsdienst uitmaakt; waarna hij, zeer in het kort, het karakter dier leer bij het Heiden-, Joden- en Christendom overweegt. Vervolgens behandelt hij, in den geest van SCHLEIERMACHER, het onderscheid tusschen verlossing en verzoening, als hierin bestaande, dat de verlossing het uitwendige is, waarop de verzoening als het eigenlijk inwendige rust. De mensch kan zich slechts als

verlost beschouwen, in zoover hij weet, met God verzoend te zijn. De leer van het N. T. omtrent dit onderwerp ligt in een grootsche objectieve eenheid voor ons, als eenvoudige, wel van alle zijden nog onbepaalde, maar ook alle subjectieve eenzijdigheid buitensluitende uitdrukking van het godsdienstige bewustzijn. Het begrip der verzoening in het N. T. blijft derhalve, in de Dogmengeschiedenis, geheel buiten rekening. Het dogme moet in zijne ontwikkeling den gang der richtingen aan het licht brengen, die in de eenheid van het begrip der zaak wortelen. Ontleden wij dat begrip, dan laten zich reeds verschillende richtingen onderstellen. Het sluit drie bijzondere punten in zich: iets, dat in God zelven voorvalt; iets, dat in het menschelijke bewustzijn voorvalt; en iets, dat het eene met het andere verbindt door middel van een historisch feit. De geschiedenis van het dogme verdeelt zich dus in drie groote tijdperken: 1. de periode van den oudsten tijd tot de Hervorming, een periode van overwegende objectiviteit in de vorming der satisfactie-theorie. Door Anselmus splitst zich deze periode in tweeën — eerst de voorbereiding en de overgang tot, dan de hoogste ontwikkeling van de satisfactie-theorie, met de tegenspraak die haar volgde; 2. de periode van de Hervorming tot Kant, of die der langzaam toenemende subjectiviteit. Ook deze periode splitst zich in tweeën — eerst tot het midden der achttiende eeuw kampstrijd tusschen de objectiviteit en de subjectiviteit, waarna de laatste zich eenzijdig begint te verheffen; 3. de periode van Kant tot onzen tijd, als die der subjectiviteit in haar streven naar volkomen objectiviteit. — Het dogme

der Verzoening hangt zóó nauw sāmen met het wezen en karakter des Christendoms, dat het er de wezenlijke grondleer van heeten mag. Is het vroeger niet afzonderlijk behandeld, dan kan zulks hieraan liggen, dat geen enkele kerkelijke strijd er de aandacht op gevestigd heeft. De dogmatische ontwikkeling van dit leerstuk kon alleen beginnen, op voorwaarde dat de dood van Jezus onder het gezichtspunt van een bepaalde dogmatische voorstelling werd geplaatst. In den eersten tijd verkreeg het over het geheel eene mythische gestalte, door de Scholastiek werd het meer metaphysisch opgevat, en op het standpunt der Hervorming meer moreel, in verband met het protestantsche begrip van geloof. Het behoort evenwel tot het streven des geestes, zich boven al het individueele en subjectieve tot het waarachtig algemeene en objectieve te verheffen, en daarom niets als waarheid aan te nemen, dan hetgeen zich als gegrond in het eigen wezen des geestes doet kennen. Dit blijkt ook uit de jongste periode der ontwikkeling van het dogme. Philosophie en theologie vereenigen zich heden ten dage in de slotsom: dat de Christelijke leer der Verzoening, gelijk zij door de leer omtrent Christus als den Godmensch hare bepaalde beteekenis ontvangt, evenzeer het voorname onderwerp der bespiegeling als het innerlijke middelpunt van het Christelijke bewustzijn in de gemeente bevat.

De Drieëenheid.

Had Baur in zijne Verzoeningsleer verklaard, dat

deze leer die der Drieëenheid ten grondslag heeft, zoo liet zich ook een geschrift van zijne hand over het laatstgenoemde onderwerp verwachten. Zijne zienswijze gaf hem van zelve aanleiding, de dogmen der drieëenheid en der menschwording Gods met elkander te verbinden, daar het hier de leer geldt omtrent God, benevens zijne betrekking tot de wereld en den mensch, gelijk die betrekking door het leerstuk van den Godmensch bepaald wordt. Ook wilde hij de Dogmengeschiedenis, afgezien van de bestaande scheiding tusschen philosophie en theologie, in nauwer verband met de geschiedenis der philosophie brengen dan gewoonlijk geschiedt. Het leerstuk der Drieëenheid is in de theologie het allergewichtigste, want eerst daardoor verkrijgt de idee van God dien inhoud, dien zij voor het Christelijke bewustzijn hebben moet, en kan ook de leer der Schepping, Onderhouding en Regeering, alsmede die der Engelen en Duivelen juist begrepen worden. Dat God de drieëenige is, is de leer, die het Christendom in den grond zoowel van het Heidendom als van het Jodendom onderscheidt; want in het Heidendom, waar het natuurlijke en het goddelijke nog onmiddellijk één zijn, is dus het onderscheid tusschen beide nog niet tot werkelijkheid gekomen, en in het Jodendom komt dit onderscheid wel volkomen uit, maar zonder zich tot hoogere eenheid te verheffen. De geschiedenis van het dogme verdeelt zich in drie perioden, overeenkomstig de bekende wisseling van objectiviteit en subjectiviteit: 1. het dogme der oudste kerk tot de Synode van Chalcedon; 2. van de Synode te Chalcedon tot de

Hervorming; 3. van de Hervorming tot onzen tijd. Het was de leer der Drieëenheid, waardoor de theologische bespiegeling zich het eerst in de oudste kerk deed gelden, en zoo krachtig dat vele andere vraagstukken, waarbij het Christelijk-godsdienstige bewustzijn belang had, op den achtergrond geraakten. Door de idee van den Logos trad die leer eerst bepaald op den voorgrond. Tegenwoordig vloeien philosophie en theologie samen in de slotsom: dat God de drieëenige is. Of liever gezegd, wat door de oude theologie als het innigste bestanddeel van hare alleen zaligmakende waarheid beschouwd werd, maar tevens als een ondoorgrondelijke verborgenheid, is nu langs den weg, waarop de nieuwere philosophie sedert KANT van de verwerping der oude Metaphysica uitgaat, de grondgedachte van alle speculatief weten geworden. Wat diepzinnige kerkleeraren van den ouden tijd en uit de Middeleeuwen heimelijk reeds gevoelden, maar bij dieper nadenken nooit recht konden bevatten, dat de Drieëenheid wezenlijk niets anders uitdrukt dan de betrekking waarin God als geest tot zich zelven staat, heeft thans de philosophie, door de logica van het denken, als hare meest eigenaardige waarheid leeren kennen. Wat de Menschwording Gods betreft, moet men niet eenvoudig zeggen, dat zij een feit is geworden in een enkel bepaald persoon. Het geldt hier de betrekking tusschen idee en werkelijkheid; en zóó opgevat, zou de idee der Menschwording Gods alles worden, maar hare werkelijkheid niets dan schijn. In zoover, namelijk, de werkelijkheid inderdaad iets anders is dan de idee, hoezeer zij er mee in betrek-

king staat, vindt ook de idee in ieder verschijnsel, en in ieder individu, zekere grens, die zij niet kan overschrijden, zoodat zij zich slechts in een oneindige reeks van individuën tot werkelijkheid kan brengen. Ook kan zij dan eerst in personen tot werkelijkheid komen, wanneer dezen zich van haren inhoud bewust worden. In het bewustzijn van het subject ligt het punt, waarin werkelijkheid en idee zich vereenigen. Derhalve, zoo zeker als de idee der menschheid tot werkelijkheid moet komen, en zoo zeker als die idee bestaat in de eenheid van God en mensch, zoo zeker kan zij alleen hare werkelijkheid verkrijgen, door zich op een bepaald tijdstip in een bepaald persoon van het bewustzijn der menschheid meester te maken. Nu mag men zulk een individu zeer hoog stellen, toch zal hij nog altijd in een ondergeschikte verhouding tot de idee staan, zoodat een Godmensch in den zin der kerkelijke leer niet denkbaar is.

Na de behandeling van deze afzonderlijk voorkomende studiën, willen wij ook een proeve geven van de wijze, waarop Baur in zijne Dogmengeschiedenis de stof bewerkt heeft. Een paar belangrijke bijzonderheden mogen hier voor ons doel voldoende gerekend worden. [194]

Het Catholicisme en het Protestantisme.

Vóór de Hervorming verkeerde het dogme in een staat van gelijkmatige ontwikkeling. Het werd rijker van inhoud, maar behield steeds dezelfde beteekenis. Hierin bracht zelfs de Scho-

lastiek geen wezenlijke verandering, daar zij zich bepaalde tot de schoolsche poging, om het dogme in den zin der kerkelijke overlevering begrijpelijk te maken. Door de Hervorming verkreeg de zaak een geheel ander aanzien. De ingeslagen weg werd verlaten. Van het dogme, zooals het bestond, wendde men zich af. Men keerde zoo ver mogelijk terug naar een nieuw punt van uitgang voor het Christelijke denken. De Hervorming begreep, dat de Kerk, ook in haar leerstelsel, niets dan een groote dwaling was: tot de oorspronkelijke bron des Evangelies wilde zij het denken terugvoeren. Toch kon zij haar doel in zoover niet bereiken, als, ook binnen de sfeer van 's menschen bewustzijn, een vroegere staat van zaken nimmer op dezelfde wijze wederkeert: reeds uit hoofde van haar bijzonderen oorsprong, als protest tegen het bestaande Catholicisme, moest de Hervorming van zelve iets geheel nieuws voorop plaatsen. Met haar karakter wordt ook haar beginsel door haren oorsprong bepaald. Alleen moet zij zich van haar protestantsch beginsel recht bewust worden, terwijl eerst uit haar verzet tegen het Catholicisme de werkelijke inhoud van dat beginsel is op te maken. Doet het Catholicisme zich gelden als de eenige volstrekte, boven alle tegenspraak en twijfel verheven waarheid, zoo kan het Protestantisme slechts beschouwd worden als de vrucht van vrije zelfbepaling, het werk der hoogste geestelijke en zedelijke veerkracht. Wat zich eensdeels als de afzwering van een gewetenbeheerschende macht doet kennen, is anderdeels de vorming van een nieuw inzicht, dat tevens een nieuw standpunt in het aanzijn roept. Is het

Catholicisme een stelsel, dat den bijzonderen persoon in het groote geheel der Kerk oplost: het Protestantisme daarentegen wortelt in den bodem der persoonlijkheid. In het algemeen komt het verschil tusschen Catholicisme en Protestantisme neer op de verschillende verhouding, waarin het uitwendige en het inwendige van den godsdienst tot elkander kunnen geplaatst worden. Zoo uiterlijk als alles in het eerste is, zoo innerlijk is alles in het laatste. Tegenover het Catholicisme bestaat de grondgedachte van het Protestantisme in de volstrekte waarde der godsdienstige gezindheid, in de overtuiging dat voor den godsdienst alles afhangt van ieders persoonlijke vroomheid, terwijl dan het uitwendige alleen in zoover waarde heeft als het met een recht gezind gemoedsbestaan samenhangt. Hier komt alles op den mensch, als zedelijk wezen, aan. Dienvolgens maakt de autonomie van den persoon het beginsel van het Protestantisme uit; maar dit subjectieve beginsel heeft een ander objectief tot keerzijde, dit namelijk: dat de mensch, in alles wat zijne zaligheid aangaat, evenzoo stellig van God en Gods genade afhangt, als hij zich van zijne persoonlijke zelfstandigheid bewust is. Vrijheid en afhankelijkheid, en deze twee nauw met elkander verbonden, behooren tot het wezen van het Protestantisme. Daar evenwel deze twee bestanddeelen of beginselen, op zich zelve beschouwd, tegen elkander strijden, en zich dus eerst langs den weg van ontwikkeling in hoogere eenheid laten oplossen, zoo is het Protestantisme door zijn eigen wezen genoodzaakt, dien weg van ontwikkeling te volgen. Elke bijzondere vorm, waarin het

zijne godsdienstige inzichten uitspreekt, is niets anders dan een nieuwe poging om die beide tegenstrijdige bestanddeelen zooveel mogelijk met elkander te verzoenen; en daar elke poging van dezen aard telkens op moeilijkheden stuit, die ze niet kan te boven komen, zoo wordt ze telkens weer door een nieuwe poging achtervolgd. Gelijk het tegenstrijdige van die, in elk geval bijeen behoorende beginselen al aanstonds een tweeledige splitsing van het Protestantisme teweegbracht, zoo is nu de behoefte, om dat tegenstrijdige telkens weer op te heffen, de eigenlijke drijfkracht der geheele historische ontwikkeling van den protestantschen geest: alle groote verschijnselen op dit gebied kunnen eerst in verband met de oplossing van dat probleem begrepen worden. Wie het wezen van het Protestantisme uit zijn eerste verschijning, d. i. uit zijne dusgenoemde bronnen, wil verklaren, doet verkeerd; want het is vervat in een beloop van ontwikkeling, waardoor het zich niet in een bepaalde sfeer van verschijnselen laat opsluiten. Het levert verschijnselen op, die zich geenszins als vruchten van den echten stam voordoen, en toch, blijkens hun historisch gewicht, aan denzelfden wortel ontsproten zijn; sommige verschijnselen vertoonen zich in blijkbaren strijd met het karakter van het Protestantisme, terwijl ze dáár toch, in den levenden samenhang eener natuurlijke ontwikkeling van het denken, tehuis behooren. Het Protestantisme is een beginsel, dat, voor oneindige ontwikkeling vatbaar, zich geen vaste grenzen laat stellen. Vandaar nu ook de steeds toenemende nauwe betrekking tusschen theologie en philosophie. Gelijk eerst

het Protestantisme de philosophie hielp vrijmaken, zoo kon nu ook de theologie zich niet aan den invloed der philosophie onttrekken, zonder haar protestantsch karakter te verloochenen; bepaalde lijnen van afscheiding kunnen ook tusschen die beide niet getrokken worden. Geheel anders ging het met het Catholicisme. De scheuring, door de Hervorming in de eenheid der Kerk veroorzaakt, verplichtte de oude kerk, hare houding tegenover de nieuwe godsdienstige stichting streng te bepalen. Dit deed zij op de Trentsche Synode, door opnieuw alles te bevestigen wat voor het protestantsche bewustzijn de steen des aanstoots was. Tegenover het protestantsche beginsel van vrijheid des gewetens, handhaafde zij met onverzettelijke gestrengheid het beginsel van gezag. De ontwikkeling van het Catholieke dogme blijft zoo volstrekt kerkelijk, zoo volstrekt zonder eenig dogmatisch gewicht, dat zij slechts getuigt van de verhouding waarin de Kerk, met haar oppergezag, tot het dogme staat. De Catholieke kerk bleef op haar oud standpunt gevestigd, zoodat zij zich steeds op den ouden voet als de Catholieke beschouwt, hoewel zij het Protestantisme tegenover zich heeft en dus onmogelijk meer catholiek zijn of worden kan. — De ontwikkeling van het dogme gaat nu voortaan buiten deze Kerk om.

Het Luthersche en het Gereformeerde leerbegrip.

Zoodra het Protestantisme zijn eigen historischen weg insloeg, onderging het een splitsing in het Luthersche en het

Gereformeerde leerbegrip. Bepaalde zich het eerste verschil tusschen LUTHER ter eene, en ZWINGLI en CALVIJN ter andere zijde, tot de leer van het Avondmaal, waarin LUTHER meer aan de Catholieke zienswijze getrouw bleef, zoo kon het schijnen, dat men van de laatstgenoemde zijde in den strijd tegen het Catholicisme slechts verder wilde gaan. Toen echter in vervolg van tijd de Luthersche kerk evenzeer de Gereformeerde leer der Voorbeschikking afwees, bleek het, dat het verschil tusschen de beide protestantsche richtingen uit een dieperen grond voortkwam, dan zich aanvankelijk deed vermoeden. Deze grond lag hierin, dat het zwaartepunt der Hervorming voor het Gereformeerde bewustzijn lag in het objectieve beginsel, voor het Luthersche bewustzijn daarentegen in het subjectieve. Vond de Lutheraan den waarborg zijner zaligheid in de rechtvaardiging door het geloof: de Gereformeerde achtte zich eerst van zijne zaligheid verzekerd door het geloof in Gods eeuwige verkiezing. Uit dit verschil van standpunt vloeide natuurlijk een evenredig verschil van leerstelsel voort. Alles hangt in het eene even volstrekt aan Gods raadsbesluit, als in het andere aan het beginsel der vrijheid. Daar evenwel voor den Protestant het beginsel der vrijheid slechts in zoover kan gelden, als het zich met Gods onvoorwaardelijke genade laat overeenbrengen, zoo staat het Luthersche stelsel eigenlijk niet tegenover het Gereformeerde determinisme, maar tusschen dit en een derde stelsel in, dat, op het voetspoor van MELANTHON, nog meer plaats aan de vrijheid inruimt. Zóó beschouwd moeten er, tegenover het Catholicisme,

drie bijzondere stelsels onderscheiden worden. De rechte protestantsche tegenhanger van het Catholicisme is het Calvinisme, krachtens zijne prediking van eene leer, waarin oorspronkelijk al de hervormers samenstemden, maar die eerst in het Calvinisme stelselmatig ontwikkeld is. Het geheele stelsel aangaande ieders afhankelijkheid van een albeheerschende macht, door het Catholicisme in zijne leer van de kerk uitgedrukt, wordt door het Calvinisme vastgeknoopt aan Gods raadsbesluit; maar in het eerste wordt het absolutisme der zichtbare kerk bovendien uit dat raadsbesluit afgeleid. Tegenover het Calvinisme staat het Philippinisme, met zijn beginsel van zedelijke vrijheid. Hier speelt 's menschen vrije zelfbepaling dermate de hoofdrol, dat Gods onvoorwaardelijke genade wel niet voorbijgezien, maar toch van hare groote kracht beroofd wordt. Dit verschil van standpunt tusschen Calvijn en Melanthon belette evenwel niet, dat beider stelsels langs analogischen weg in de leer der Sacramenten elkander naderden; waar het beginsel der zaligheid ter eene zijde objectief in den alles bepalenden wil van God, en ter andere zijde subjectief in de kracht van 's menschen geloof gesteld wordt, daar kan al het uitwendige, dat er bijkomt, slechts als een zaak van ondergeschikte beteekenis beschouwd worden. Volgens het Luthersche stelsel vindt de menschelijke vrijheid evenzeer hare grenzen in de volstrekte genade Gods, als deze genade de hare in het onveranderlijke recht der menschelijke vrijheid. Nu komen beide, ondanks die grenzen, tot elkander, door de objectiviteit der genademiddelen, die het goddelijke,

voor zoover ze dit niet enkel afbeelden maar inderdaad bevatten, tot den mensch brengen, zoodat de mensch het ontvangt zonder daarbij geheel lijdelijk te blijven. Terwijl het Luthersche stelsel de menschelijke subjectiviteit eerst tot haar recht laat komen door de objectiviteit der genademiddelen, onderscheidt het zich juist in zoover, door deze handhaving der subjectiviteit, van het Gereformeerde. Daarmee hangt ook het Luthersche begrip van het geloof samen, waarin de werking van Gods genade en de zelfwerkzaamheid des menschen volkomen ineenvloeien. Een dergelijk centraalpunt der eenheid van het goddelijke en het menschelijke wordt, in het Luthersche stelsel, gevormd door de zienswijze omtrent den persoon van Christus. Zóó onderscheidt het zich karakteristiek van het Gereformeerde, dat, door de leer van een volstrekt raadsbesluit, alle tusschenkomende middelen ter zaligheid overbodig schijnt te maken. Volgens het Gereformeerde leerbegrip staat alles van te voren vast. Alleen moet de mensch zich van dat eenmaal vastgestelde bewust worden; en kan dit niet geschieden dan langs middellijken weg, zoo bewijst ook, voor dit doel, de geheele bestaande reeks van genademiddelen hare diensten. In het Calvinistische stelsel valt alle nadruk op de verzekerdheid des heils. Deze innige verzekerdheid is het subjectieve punt, waarop de leer der volstrekte voorbeschikking uitloopt; de uitverkorene moet zich van zijne zaligheid bewust wezen. Ook in dit opzicht staat het Gereformeerde stelsel lijnrecht tegenover het Catholieke, dat niets wil weten van een bijzonder zelfbewustzijn, waardoor iets aan de voogdijschap der Kerk

zou kunnen onttrokken worden. Al deze stelsels verschillen van elkander, ten gevolge van even zooveel verschillende theologische inzichten.

Wanneer wij de Dogmenhistorische studiën van Baur met elkander vergelijken, doen zij ons een ruimen blik slaan op den gang zijner theologische ontwikkeling; of liever, zij doen ons als in een helderen spiegel zien, welk een toenemenden invloed Hegel's philosophie op hem uitoefende. Toen hij deze philosophie vóor het eerst in den kring van zijn onderzoek betreffende het Gnosticisme opnam, toonde hij zich al aanstonds bijzonder met haar ingenomen. Sedert hij haar had leeren kennen, had hij haar hoog leeren waardeeren. Niet dat hij Schleiermacher, aan wiens geleide hij zooveel verplicht was, verliet, maar in zoover hing hij nu hegel aan, als zijne behoefte aan objectiviteit zich eerst door het objectieve karakter van diens philosophie bevredigd vond. Zoo bleven beide groote geesten aanvankelijk in zijnen geest samenleven en werken, totdat de laatste den eersten genoeg verdrong, om zelf de eerste te worden. Onder den invloed van beiden schreef hij zijn werk tegen Möhler; maar in de Leer der Verzoening geraakt Schleiermacher op den achtergrond, en in de Leer der Drieëenheid staat Hegel geheel en voorgoed bovenaan. Had gene hem het menschelijke bewustzijn leeren beschouwen als de subjectieve bron van den godsdienst: deze had het hem leeren begrijpen als het objectieve bewustzijn Gods in den mensch. Nu werd hij Hegeliaan van top tot teen. Hiervan

draagt vooral zijn werk over de Drieëenheid de duidelijkste sporen. In dit werk, met dat over de Verzoening daarbenevens, gaf hij op zijn standpunt een volledige critische geschiedenis van het Christelijke denken over de hoofddogmen van het kerkelijke Christendom; maar het is opmerkenswaardig, welk een vreemde tint vooral in het eerstgenoemde de denkbeelden der kerkvaders en kerkleeraren verkrijgen, door het gezichtspunt waaronder BAUR ze plaatst. Dit gezichtspunt is de Hegelsche bepaling van den godsdienst, als de verhouding van geest tot geest, het inzicht des geestes in zijn waarachtig wezen, zoodat de godsdienst neerkomt op een weten of denken,[195] op de wetenschap die de menschelijke geest zich verwerft aangaande zijne betrekking met het Absolute. Nu worden, bij deze opvatting van den godsdienst, de Christelijke kerkvaders en oudste leeraren volbloed philosofen, voorloopers van de Hegelsche School. Bij voorbeeld. Terwijl het ATHANASIUS dogmatisch, met het oog op de leer der Schrift, te doen is om de wezenlijke betrekking van den Zoon met den Vader, ten einde dienvolgens de volstrekte waarde van den Christelijken godsdienst voor 's menschen vereeniging met God te bepalen, laat BAUR hem een zuiver philosophische quaestie behandelen, door te zeggen: „Toen ATHANASIUS de deelbaarheid Gods met de lichamelijkheid Gods gelijkstelde, en hij evenzoo den Zoon Gods niet als een bijzonderen persoon kon begrijpen, tenzij wezenlijk één met Gods geestelijk wezen, hoe dicht kwam hij toen den waren blijvenden inhoud van het leerstuk der Drieëenheid nabij! Is de Zoon, evenals de Vader,

een bijzonder persoon, wat kan dit van God onderscheidene en toch met Hem eenzelvige anders zijn, dan God als subject-object, of de Geest in absoluten zin?" En waar AUGUSTINUS zijne dogmatische beschouwing over de Drieëenheid, in verband met het wezen Gods, eenvoudig toelicht door analogieën aan de natuur des menschelijken geestes ontleend, daar stelt BAUR de zaak aldus vóor: "Uit het wezen des denkenden geestes wil AUGUSTINUS zich tot de idee des Drieëenigen Gods verheffen, zoodat hij zich in het denkende bewustzijn verplaatst." [196] De strijd over de betrekking van den Zoon met den Vader, bij de Catholieke kerkleeraren, had een zeer bepaald, ook door BAUR erkend, practisch-religieus belang, dat niet beter is uit te drukken dan met de verklaring van IRENAEUS: "Indien de mensch niet met God ware vereenigd geworden, zou hij de onverderflijkheid niet deelachtig kunnen worden; daarom moest de middelaar Gods en der menschen, door zijne verwantschap met beiden, ook beiden met elkander vereenigen." [197] Maar de grondslag van dit practisch-religieuse verkrijgt bij die leeraren, naar de voorstelling van BAUR, een geheel speculatief karakter.

Bij deze gelegenheid is het, om den aard der zaak, niet ongepast en, om het belang der zaak, niet ondoelmatig, nog in het bijzonder een blik te werpen op BAUR's theologie en anthropologie.

Wegens zijn godsbegrip heeft BAUR menigen aanval moeten verduren. Ten jare 1854 wees hij openlijk op het gebruik, dat door jong en oud eerst van zijn Hegelianisme, vervol-

gens van zijne studie over het vierde Evangelie gemaakt werd, om den ongodsdienstigen, pantheïstischen, atheïstischen geest der Tubingsche School met de scherpste kleuren te schilderen. [198] Hij pantheïst! ... om nu van dat atheïsme niet te spreken. Hij was er zich hoegenaamd niets van bewust. Onder den invloed van het Hegelsche panlogicisme, dat in elk geval den absoluten geest en de eindige natuur scherp uit elkander houdt, liet Baur zelfs het Schleiermachersche determinisme varen, omdat het, naar zijne meening, pantheïstisch al het goddelijke in de sfeer der natuur overbracht. Vond hij nu bij Schleiermacher het wezenlijke onderscheid tusschen God en wereld slechts dialectisch, slechts als een wezenlijk onderscheid van begrippen, gehandhaafd: [199] — met het oog op Hegel zegt hij: [200] „Wat beteekent die zoozeer veroordeelde, maar ook zoo weinig begrepen uitspraak, dat God als geest slechts voor den geest bestaat, anders, dan dat God in alle geesten zich zelven aanschouwt, dat de gezamenlijke eindige geesten de zelfbewuste weerglans zijn van het goddelijke wezen, zooals dit in hen woont en zich in hen afspiegelt; dus, dat God in dezen zin alles in allen is? Dit alleen is het ware begrip van Gods immanentie in de wereld. Wil men dit nu het logische pantheïsme van het Hegelsche stelsel noemen, dan komt het niet aan op den naam, maar alleen hierop, dat men een meer bevredigende oplossing wete aan te wijzen voor den strijd tusschen de speculatieve en de godsdienstige behoefte van den Christelijken denker.”
In het bezwaar, dat er bij Hegel's godsbegrip niets van

Gods persoonlijkheid overblijft, deelde BAUR niet. „Zegt men, — zoo redeneert hij [201] — wat menigwerf gezegd wordt, dat alleen een levend, persoonlijk, van de wereld onderscheiden God kan liefhebben en weder geliefd worden, en dat daarom elke leer, die Gods persoonlijkheid, zijn eeuwig zelfbewustzijn, waardoor Hij zich zelven van de wereld onderscheidt, miskent, in lijnrechten strijd met het Christendom staat, dan is de groote vraag, of men daarbij wel onderscheid maakt tusschen de populaire voorstelling en de wetenschappelijke beschouwing van God. Bij het groote gewicht, dat men zoo dikwerf op Gods persoonlijkheid legt, komt zeer licht anthropopathisme en anthropomorphisme in het spel. Is God de absolute geest, de absolute rede, zoo zou de liefde niet eene absolute eigenschap wezen, indien God niet, als de absolute geest en de absolute rede, tevens de absolute liefde, de absolute goedheid en wijsheid ware. Vreest men Gods liefde te verzaken, wanneer men het gewone begrip van Gods persoonlijkheid prijsgeeft, dan bewijst zulks dat men zich God niet als geest denkt.” Persoonlijkheid bestaat, volgens BAUR, [202] daar waar de geest zich zelven tot voorwerp van zijne beschouwing stelt. Is nu, in HEGEL's godsbegrip, God de denkende geest, zoo onderscheidt Hij zich van zich zelven, stelt zich zelven tot zijn object, tot zijn ander ik, dat Hij zelf niet is en waarmee Hij toch voor zijn eigen bewustzijn één moet wezen, daar het Absolute slechts als de alles omvattende en bevattende éénheid het Absolute zijn kan. — Hier is duidelijk te zien, dat HEGEL het

wezen Gods logisch uit het menschelijke bewustzijn, in zijn eigenaardige werking, verklaarde. Gelijk de mensch niet tot bewustzijn van zich zelven komt, tenzij hij over zich zelven, als zijn ander ik, nadenke, zoo ontwikkelt zich, volgens HEGEL, het bewustzijn Gods langs denzelfden weg.

BAUR's anthropologie heeft, onder den invloed der Hegelsche philosophie, een belangrijke verandering ondergaan. De geschiedenis van deze verandering wordt zeer juist beschreven door ZELLER, wien wij op den voet volgen:[203] „Eerst vinden wij in BAUR een beslist aanhanger van het Schleiermachersche determinisme en van de oud-protestantsche leer der vrije genade, die hij met dat determinisme gelijkstelde; alle dwalingen van het Catholieke stelsel plaatste hij toen (tegen MÖHLER) op rekening van het Pelagianisme. Later hooren wij hem het eigenaardige der Luthersche leer tegenover de Gereformeerde in bescherming nemen; om alzoo de vrijheid van den wil en het zedelijke bewustzijn te handhaven. Bij deze gelegenheid vraagt hij den lofredenaar der Gereformeerde dogmatiek, A. SCHWEIZER, hoe een leerstelsel zoo hoog verheven kan worden, dat de zedelijke vrijheid volkomen buitensluit, geen vrijheid noch zedelijke begrippen kent, terwijl toch het Protestantisme niet slechts in het algemeen van streng zedelijke natuur is, maar ook het beginsel der vrije persoonlijkheid tot zijn volle recht doet komen. Nu bestrijdt hij het synergisme van MELANTHON, met de opmerking, dat het begrip van vrijheid niet met zich laat onderhandelen; is de mensch vrij, dan kan ook alleen datgene zedelijke

beteekenis voor hem hebben, wat als zijn eigen daad te beschouwen en door hem zelven in zijn zedelijk bewustzijn opgenomen is. Hij verklaart, dat het Protestantisme zijn oorspronkelijk karakter verloochenen zou, indien aldaar de mensch zich niet als een vrij wezen, dat zich zelf bepaalt, kon doen gelden, en indien onze volstrekte afhankelijkheid van God in alles, wat op onze zaligheid betrekking heeft, buiten ons bewustzijn omging. In deze twee punten bij elkander ziet hij juist het bewegende beginsel, dat reeds in het tijdperk der Hervorming de scheiding der twee protestantsche hoofdkerken voortbracht en sinds dien tijd de ontwikkeling van beider verschil beheerschte. Ook wordt nu over het Pelagianisme geheel anders dan vroeger geoordeeld. Met het begrip van vrijheid opent zich in dit stelsel, volgens Baur, rechtstreeks het gebied der zedelijke wereldbeschouwing, hetwelk de theologen gewoonlijk slechts met den dubbelzinnigen naam van Pelagianisme bestempelen. In zijne beschrijving van den Pelagiaanschen strijd verheft hij het Pelagianisme zoo hoog, als wij zulks bij den bestrijder van Möhler niet zouden verwachten. De leer van Pelagius komt hem nu zoo welgegrond voor, dat hij niet begrijpt wat er tegen ingebracht kan worden, indien men niet het beginsel van elke zedelijke levenstaak wil laten varen, waarbij alles, wat de mensch in betrekking met God is, berust op vrije zelfbepaling.〃 Hoe is Baur zoo onverwachts als voorvechter der eerst versmade kies-vrijheid, in Pelagiaanschen zin, opgetreden? Wanneer wij ons herinneren hetgeen wij vroeger me-

dedeelden omtrent Hegel's begrip van het objectieve, waarin het subject te gelijk zijne persoonlijke vrijheid en zijne betrekking met het algemeene leert begrijpen, en wij herinneren ons tevens, dat, volgens denzelfden, de ontwikkeling van 's menschen zelfbewustzijn eigenlijk de objectieve ontwikkeling van Gods bewustzijn in den mensch is, dan blijkt die vrijheid des menschen slechts van formeelen aard te zijn, terwijl hare werking psychologisch onverklaard blijft. Dus is Baur Pelagiaan geworden, onder den invloed van het Hegelsche stelsel. [204] Zeller noemde deze verandering in Baur's denkwijze, zijn afval van het determinisme, vooruitgang. Het is maar de vraag, wat men onder determinisme, en mitsdien onder vrijheid verstaat. Bij Baur sluit het eene begrip het andere buiten: dus heeft hij vroeger evenmin het laatste kunnen plaatsen, als later het eerste. Zóó begrepen ging hij werkelijk vooruit, toen hij aan het behoud der vrijheid het determinisme opofferde; want met het fatalisme, waartoe dan ook het determinisme zou behooren, kan zich het zedelijke bewustzijn niet verdragen. En dit bewustzijn was bij hem sterk ontwikkeld, zóó sterk dat het soms schade deed aan zijn eigen beginsel van strenge onpartijdigheid in het beoordeelen van personen en zaken. Zijn zedelijk karakter wordt door Zeller aldus geteekend: "Gelijk Baur veel gevoel voor het schoone had, geestdrift voor het grootsche en verhevene, zoo bezat hij ook een zeer prikkelbaar zedelijk gevoel, dat licht en pijnlijk door het onreine gekwetst werd. Waar hij een onedelen zin en onzuivere drijf-

veeren meende op te merken, liet hij zijne ergernis duidelijk blijken, en kon hij zich soms te weinig in den toestand van zijne tegenpartij verplaatsen, om aan deze volkomen recht te doen." [205] Een proeve uit zijne Kerkgeschiedenis! Hij wist zelf, dat de wet der menschelijke ontwikkeling den geschiedschrijver in alle mogelijke gevallen tot historisch waardeeren verplicht, en toch gaf hem, onder anderen, de dubbelzinnige wereldsgezinde zedeleer der Jezuïeten reden genoeg, om terstond een Kerk te veroordeelen, die zulke mannen in haren naam kon laten arbeiden; terwijl omgekeerd de strenge deugd en godsdienstigheid der nonnen van Port-Royal hem reden genoeg gaf, om terstond op de puinhoopen van haar klooster een traan te plengen. [206] Krachtens de inspraak van zijn zedelijk bewustzijn is nu alles veroordeeld, wat maar een deterministisch gehalte verraadt. Zoo verklaart hij den strengen God der Calvijnsche dogmatiek zeer stellig uit het begrip van volstrekte willekeur, zonder acht te slaan op de even stellige verklaring van Calvijn zelven: "Wij voeren het verdichtsel niet in van een volstrekte macht, hetgeen wij evenzeer zouden moeten verfoeien, als dat het heiligschennis zou zijn; wij verdichten geen wetteloozen God, daar Hij zich zelven tot wet is." [207] Op welken grond steunt nu die geheel tegenstrijdige verklaring van Baur? Persoonlijke tegenzin, hoe zedelijk ook in beginsel, is, evenals persoonlijke ingenomenheid, in de practijk een gevaarlijk orakel. Zoo ook hier. Al heeft het begrip van een willekeurig God objectief niet gelegen in den geest van onzen Hervormden kerkvader, de zedelijke sub-

jectiviteit van BAUR stootte zich aan de Calvijnsche leer van Gods volstrekte voorbeschikking, en daarom droeg die God voor hem enkel de kenmerken van volstrekte willekeur. Zijn zedelijk bewustzijn deed hem het determinisme geheel onjuist beoordeelen. Dit blijkt ten overvloede uit hetgeen hij, in zijne Dogmengeschiedenis, weer met het oog op CALVIJN's denkwijze, aanmerkt: "Indien alles zoo volstrekt gedetermineerd en van een volstrekte hoogste oorzaak afhankelijk is, gelijk CALVIJN beweert, dan moet er niet ondershands aan den wil een zelfstandige werking toegeschreven worden, daar men er toch niets anders door verstaan kan, dan dat de wil niet uitwendig gedwongen, maar wel innerlijk gedetermineerd is, zoodat hem juist het vermogen tot zelfbepaling, de rechte vrijheid, ontbreekt.... Men moet er rond voor uitkomen, dat, op het standpunt van zulk eene leer, alle zedelijke begrippen te loor gaan, daar de mensch dan geen zedelijk wezen is, dat zich zelf bepaalt, en God ook niet naar zedelijke wetten, maar slechts naar zijn raadsbesluit en wil handelt." [208] Het innerlijk gedetermineerd zijn sluit dus, volgens BAUR, ook al de vrijheid buiten; het behoort dus ook al tot de categorie van het Fatalisme: alsof dat innerlijke, alzoo tegenover het uitwendige van den dwang geplaatst, iets anders kon beteekenen, dan hetgeen in het wezen der zaak of des persoons gegrond, en juist daarom aan elken dwang vreemd is! Hoe van een dusdanig determinisme zou kunnen gezegd worden, dat het 's menschen bewustzijn buiten werking laat, en dus zijn vrijheid (duide-

lijker: zelfstandigheid) opheft, begrijp ik niet; want hetgeen in ons wezen gegrond is, openbaart zich noodzakelijk, naar den aard van ons wezen, langs psychologischen weg, d. i. door middel van het zelfbewustzijn. In zijne geheele redeneering tegen de Gereformeerde dogmatiek en tegen CALVIJN's theologie heeft onze criticus niet op zich zelven gelet, of hij zou begrepen hebben, dat hij toen consequent zijn eigen opvatting en behandeling van de geschiedenis wegredeneerde. Wat toch wordt er van de persoonlijkheid, d. i. van het zelfbewustzijn der historische subjecten, en wat blijft er voor een determinisme van fatalistischen aard te wenschen over, bij eene bepaling van de geschiedenis als de zijne: dat zij is een historisch proces, hetwelk in beginsel de ontwikkeling van een aldoordringende en albezielende idee ten inhoud heeft? Hij plaatst noodzakelijkheid en vrijheid tegenover elkander. Dit deed hij reeds in zijne Symbolik und Mythologie, waar hij de overtuiging uitsprak, dat het philosophische denken zich nooit boven de tegenstelling van Noodzakelijkheid en Vrijheid zou kunnen verheffen. Daarentegen schreef hij in zijne Gnosis, ten jare 1835, dat in God het vrije te gelijk het noodzakelijke is, en het noodzakelijke niets anders dan het redelijke! [209] Op dit punt schijnt hij tot geen vaste overtuiging gekomen te zijn. Niet de begrippen van noodzakelijkheid en vrijheid, maar die van noodzakelijkheid en toeval heffen elkander wederkeerig op. [210]

Zooals wij den gang van BAUR's theologische ontwikkeling hier leerden kennen, ontstaat van zelf de vraag:

hoe een man als hij zich zoo volgzaam, eerst aan Schleiermacher, daarna aan Hegel, kon aansluiten? Hij weet met wijsgeerige beginselen om te gaan, en in het geheel met wijsgeerige begrippen, alsof hij zelf ze uitgevonden had, maar hij heeft ze achtereenvolgens van die beiden overgenomen. Om ze zóó over te nemen, als hij deed, moest hem alleszins zeker wijsgeerig talent eigen zijn, dat hem daartoe in staat stelde; maar een talent is niet het genie. De professor in de historische critiek is in de philosophie grootendeels student gebleven! In dit opzicht mag hij een sprekend voorbeeld heeten van hetgeen hij ergens zegt, „dat iedere wetenschappelijke persoonlijkheid, zelfs de rijkst begaafde, hare natuurlijke grenzen heeft, zoodat zij niet alles te gelijk kan zijn.” [211] Hij zelf was geschiedvorscher — deze ééne titel omvat de geheele verklaring van zijn wetenschappelijk karakter. Alles wat in hem leefde en werkte was van nature op historie gericht; in hare beoefening vond hij zijne wetenschappelijke levensroeping. Zoo geheel was de historie zijn leven, dat veel van hetgeen anders eens menschen hoofd vermoeien en zijnen geest aftobben kan, bij hem niet werd waargenomen. Geen persoonlijke behoefte noch innerlijke worsteling schijnt hem bij zijne studiën gedreven te hebben, maar alleen het historisch-theologische belang dat zij gaandeweg voor hem verkregen. Of, zoo hij geworsteld heeft, dan is het geweest om de plaats te vinden, waar de literarische oorkonden des oudsten Christendoms tehuis behooren, en om de beteekenis te bepalen, die aan deze historische gedenkstuk-

ken toegekend moet worden, en wat er meer bezwaarlijks aan zijn onderzoek verbonden kon zijn. Over het geheel miste zijn geest het oorspronkelijke of scheppende element, juist datgene wat hij zelf, opmerkelijk genoeg, in zijne critiek over de heroën der menschheid, aan dezen ontnam. Een scheppend genie was hij niet. Zijne groote beteekenis ligt eenig en alleen in zijn talent, maar dan ook een classiek talent, van nasporen en ontdekken, verzamelen en samenstellen — een talent, volkomen voor den geschiedvorscher berekend. Heeft deze niet te doen met scheppen of uitvinden, maar met zoeken en vinden van werkelijke feiten en feitelijke toestanden, zoo kon Baur wellicht, met meer genie, minder vruchtbaar voor zijn studievak geworden zijn. Niet dat wij hem alle genialiteit of eigenlijk vernuft ontzeggen: geenszins. Talent alleen vormt in geen enkel vak den meester. Zonder vernuft ontbreekt aan het oordeel de steun eener divinatorische of intuïtieve verbeeldingskracht, aan het talent de gave der vinding. Maar tusschen genie en vernuft bestaat ongeveer een dergelijk onderscheid, als tusschen het zonnelicht en een zonnestraal: vernuft is genialiteit in betrekkelijken zin. Als wetenschappelijk denker was Baur een assimileerende natuur; philosophische beginselen nam hij over, in plaats van ze voort te brengen: maar wat hij overnam wist hij — en hierin toonde zich zijne ware kracht — zoo meesterlijk te gebruiken voor zijn doel, dat zijne studiën daaraan een volkomen zelfstandig en in elk geval grootsch karakter te danken hebben. Dat hij, bij de ontwikkeling van zijn historischen aanleg, geen vrede vond in het supra-

naturalisme der oude Tubingsche School, laat zich begrijpen; deze wereldbeschouwing is voor degelijke historiestudie niet bijzonder geschikt, omdat er het dogmatisme heerscht, dat onveranderlijke Procrustesbed voor alle historische werkelijkheid. Daarom zag hij zich groote verlossing bereid in de Schleiermachersche geloofsleer, die hem, door een meer organische wereldbeschouwing, grond genoeg onder zijne voeten gaf, om het supranaturalisme van zich te stooten. Nu nam hij alles van Schleiermacher over, behalve hetgeen met diens gebrek aan historischen zin in verband stond. Nu werd ook bij hem 's menschen gevoel van afhankelijkheid, in betrekking tot een hoogste oorzaak, de bron van den godsdienst; zonde en verlossing tegenover elkander de grondslag van den Christelijken godsdienst; de verlossing en de vergeving der zonden het middelpunt des Christendoms, als drijfkracht voor een nieuw zedelijk-godsdienstig levensbeginsel; Christus, de persoonlijke vereeniging van God en mensch; en wat er meer van dien aard bij Schleiermacher, in zijne kunstmatige aansluiting aan de kerkelijke dogmatiek, voorkomt. [212] Bij deze denkwijze bleef Baur, behalve voor zoover daarin wijziging kwam, door den invloed der Hegelsche philosophie. Vond hij hier, wat hij in het Schleiermachersche systeem niet vond, de grondlijnen voor een wijsgeerige behandeling der geschiedenis, gelijk ze reeds als een innerlijk samenhangend geheel dusdanige behandeling vereischt, nu nam hij het wijsgeerige beginsel van Hegel over, en liet hij natuurlijk die beschouwingen van Schleiermacher varen, die

zich in de lijst van het Hegelianisme niet laten passen. Nu werd hem de godsdienst de verhouding van geest tot geest, met de rede tot punt van uitgang; het dogme der Drieëenheid, in de Schleiermachersche geloofsleer buiten den kring van het Christelijke bewustzijn geplaatst, het middelpunt des Christendoms; CHRISTUS de persoon, in wien de idee van 's menschen eenheid met God het eerst tot bewustzijn kwam. Zoodoende heeft hij zich niet achtereenvolgens aan het eene en aan het andere stelsel verkocht: met vrijen geest beschikte hij over beide, omdat ze hem dienen konden ter bevordering van zijn wetenschappelijk onderzoek. Ook verlustigde hij zich niet in philosophisch spelemeien, naar de wijze der dilettanten; maar hij volgde met grooten ernst de philosophische ontwikkeling van zijnen tijd, ten dienste van zijn doel: de geschiedenis des Christendoms. In verband met dit doel is hij geleidelijk van SCHLEIERMACHER tot HEGEL overgegaan, even geleidelijk als zijne geheele studie is voortgegaan van de eene uitkomst tot de andere.

IX.

EXEGETISCHE STUDIËN VAN BAUR.

BAUR's exegetische studiën kunnen slechts volgen bij wijze van toegift. Op dit gebied onderscheidt hij zich door niets, dan door zijne historisch-critische beginselen, voor zoover deze hier in aanmerking komen. Is de Exegese in elk geval eene hulp-wetenschap, die den theoloog moet leiden tot de literarische kennis van den inhoud der Bijbelboeken, zoo is ze door onzen Tubingschen theoloog als zoodanig beoefend, bepaald in dienst van zijn historisch-critisch onderzoek. Daarom is dit gedeelte van ons overzicht, bij al het overige vergeleken, het minst belangrijke, te meer nu hier geen bijzondere beginselen en methode te behandelen zijn.

Losse opstellen.

Het spreken met tongen.

Er bestaan van Baur twee exegetische studiën over de beteekenis van het: γλώσσαις λαλεῖν, [213] die, onderling vergeleken en door elkander gewijzigd en gezuiverd, de volgende quintessens opleveren. Het verschijnsel komt niet als een wonder voor, maar als een geestelijke gave, een charisma. Bij Paulus, in 1 Cor. XIV, hebben wij de oorspronkelijke uitdrukking. Plaatste Paulus zich altijd, bij de behandeling van gewichtige vraagstukken of geschilpunten, op de hoogte der metaphysische of logische beschouwing, om vandaar tot den empirischen toestand der concrete werkelijkheid af te dalen, zoo begint hij met de overweging van hetgeen dat spreken met tongen op zich zelf is; het is hem in elk geval iets Christelijks, een Christelijk-godsdienstige bezieling, naardien Jezus daarbij Heer genoemd werd. Men moet hier denken aan een spreken in ongewone uitdrukkingen. In een vergadering, zooals te Corinthe, waar de Grieksche taal de gewone was, maakten ongetwijfeld Hebreeuwsche en Arameesche uitdrukkingen of zegswijzen, waarmee dezulken, die deze taal niet kenden, door het Christendom licht bekend werden, een zeer wezenlijk bestanddeel van het spreken met tongen uit. Dit verschijnsel hing te Corinthe samen met partijstrijd. In die gemeente werd er groote waarde aan gehecht, niet door allen (vgl. 1 Cor. XIV: 39),

maar door de Petrinisten, tegenover de Paulinisten. De Petrinisten noemden zich bij voorkeur de geestelijken, terwijl PAULUS boven de geestelijken den profeet stelde. En in het gevoel van hunne geestelijke waarde wilden zij aan PAULUS het bezit van den geest niet toekennen (2 Cor. VII : 40.), om hem zoodoende uit te monsteren van de rol der echte apostelen, die, met den geest vervuld, ook den geest konden mededeelen. Alleen de Petrinisten konden „met tongen spreken," juist omdat zij van PETRUS waren! Zij maakten er zekere vertooning van. PAULUS echter kon aan die gave, die hij anders evengoed bezat, geen groote godsdienstige waarde hechten, al was ze ook voor hem in haren oorsprong een vrucht des Heiligen Geestes, in hare werking een eigenaardige vorm des godsdienstigen levens. — In Handel. II ziet BAUR niet een feit, maar een traditioneele voorstelling, een overdrijving van hetgeen men in den brief aan de Corinthiërs vindt. Alleen moet de werking van dit charisma, volgens de Handelingen, bewijzen, dat de Heidenchristenen evengoed Christenen waren als de anderen.

De dood van CHRISTUS, volgens PAULUS.

Nu volge een exegetische beschouwing van BAUR over de leer van den apostel PAULUS nopens den verlossenden dood van CHRISTUS.[214] Daarbij heeft hij het oog op een verhandeling van SCHWEIZER over hetzelfde onderwerp. Had deze theoloog, bij de verklaring van Gal. III: 13, 14,

beweerd, dat men, om den apostel hier recht te verstaan, onderscheid moet maken tusschen den inhoud en den vorm zijner uitdrukking: BAUR wijst op den zwaren eisch, die in zulk een hermeneutischen regel aan de exegese gedaan wordt. De schrijvers zelven maken gewoonlijk dat onderscheid niet; wij alleen moeten alzoo van ons standpunt, zonder vaste kenteekenen, overeenkomstig den inhoud en samenhang van een tekst bepalen, wat daarin voor den schrijver louter formeele beteekenis had, en wat daarentegen tot den eigenlijken inhoud zijner gedachten behoort. Bij de toepassing van dien regel vervalt men licht, door een vooropgevatte meening omtrent den schrijver en door persoonlijke beweegredenen, tot willekeurige tekstverklaring. Kortom, we komen langs dien weg tot de dusgenoemde accommodatie-theorie, die, hoe verouderd ook, toch niet zoo ver achter ons ligt, of wij ontdekken nog sporen van haren invloed in de Schleiermachersche theologie. Heeft de exegese zich eerst hierdoor van die echt rationalistische bekrompenheid los gemaakt, dat ze meer en meer leerde, de Bijbelschrijvers zuiver en onbevangen te laten zeggen, wat zij naar den duidelijken zin hunner woorden gezegd hebben, dan kan men met haar slechts op dezen voet voortgaan, vermits iedere afwijking in strijd komt met de wezenlijke grondstellingen, waarop de behandeling der bijbelsche theologie tegenwoordig rust. Had SCHWEIZER voorts beweerd, dat bij PAULUS te dier plaatse de dood van CHRISTUS op de opheffing der wet zelve geen betrekking heeft, ook hiertegen komt BAUR op. Laat zich denken, vraagt hij, dat de

apostel de afschaffing der wet en den aanvang der gerechtigheid door het geloof zoo los naast elkander plaatst, alsof er tusschen beide geen ander verband bestond dan dat der opvolging van tijd? De gerechtigheid ontstaat door het geloof alleen, het geloof heeft zijn voorwerp in Christus, en Christus is, in de schatting des apostels, zoo wezenlijk voor de zonde aan het kruis gestorven, dat het letterlijk onmogelijk is, zich de betrekking tusschen de afschaffing der wet en den aanvang der gerechtigheid door het geloof anders te denken dan als middellijk door den kruisdood van Christus tot stand gebracht. Men moet er zich uitdrukkelijk toe gezet hebben, uit de voorstelling des apostels al het concrete en aanschouwelijke, al het bepaalde en samenhangende weg te cijferen, indien men wil aannemen, dat hij zich den vloek der wet ter eene, en den voor ons ten vloek geworden persoon ter andere zijde, en tusschen beiden in de daad onzer loskooping van dien vloek om ons den zegen der gerechtigheid door het geloof te bezorgen, niet als diep in elkander grijpende werkingen van één en dezelfde zaak gedacht heeft. De wet komt tot haar recht, terwijl haar vloek wel niet aan de werkelijk schuldigen voltrokken wordt, maar toch aan een zoodanige die hunne plaats inneemt; een zoodanige, gelijk van zelf spreekt, op wien de wet voor zich zelve niets heeft te wreken, dus een onschuldige, die geene zonde kende. Nu is de wet te gelijk krachteloos gemaakt en afgeschaft; zij heeft voor altijd hare beteekenis en heerschappij verloren, voor zoover, tegenover haar streng begrip van recht,

de nieuwe vorm der gerechtigheid, door het geloof, in de plaats treedt. Zoo blijft de wet erkend, als een macht die niet eenvoudig ter zijde geschoven kan worden; de vloek behoudt zijne volle beteekenis, en CHRISTUS is niet slechts door zijne verschijning, maar door zijn kruisdood, bij PAULUS, het middelpunt van het geheele verlossingswerk, de verlosser die de menschen met God verzoent. — Overigens verstaat BAUR de uitdrukking voor ons, in 2 Cor. V: 15, en elders bij PAULUS, wel degelijk in plaatsbekleedenden zin. Te gelijk herinnert hij evenwel, dat men op verschillende wijzen iemands plaats kan innemen, óf zoo, dat hij, voor wien zulks geschiedt, nu ook niet doet hetgeen voor hem gedaan wordt, óf zoo, dat hij, voor wien een ander in de plaats treedt, juist datgene, wat voor hem gedaan wordt, ook weer tot zijn eigen daad maakt. Men kan derhalve van reëele en ideëele plaatsbekleeding spreken. In het eerste geval staat slechts uitwendig persoon naast persoon: in het laatste geval bestaat er geestelijke, innerlijke gemeenschap. Het laatste alleen is bij PAULUS de zaak. — BAUR geeft hier wenken en maakt opmerkingen omtrent de eischen van een werkelijk objectieve Schriftverklaring, die ons doen denken aan de bekende Voorrede van RÜCKERT, vóór de eerste uitgave van zijnen Commentaar op den brief aan de Romeinen.

Jacob. IV: 5.[215]

Volgens de gewone overzetting luidt Jac. IV : 5 al-

dus: „Of meent gij, dat de Schrift tevergeefs zegt: de geest, die in ons woont, heeft die lust tot nijdigheid?„ Nu meent BAUR, in gewijzigde navolging van GROTIUS, dat die woorden zinspelen op Genes. VI: 3, waar wij, volgens de LXX, lezen: „Mijn geest zal niet eeuwig verblijven in deze menschen, omdat zij vleesch zijn," d. i. God wilde zijnen geest, dien Hij aan de menschen had medegedeeld, niet langer bij hen laten, omdat de zonen Gods zich met de dochteren der menschen vleeschelijk vermengd hadden. Zag nu JACOBUS in deze vermenging een uitbarsting van den zinnelijken lust, zoo kon hij, na zijne schildering van de zinnelijke begeerlijkheid enz., ook herinneren wat God aldaar zegt: dat Hij zijnen geest, uit vrees van ook dezen afvallig te zien worden, aan den mensch niet wilde gunnen, maar hem weer tot zich zou nemen. Hij bedoelt dus met andere woorden: „Of meent gij, dat de Schrift tevergeefs zegt: uit ijverzucht heeft God een verlangen naar den geest, dien Hij in ons had doen wonen? Zóó weinig wil dus God met diegenen, die zich in hunne begeerlijkheid tot de wereld wenden, te doen hebben; terwijl Hij dengenen, die Hem getrouw blijven, zooveel te grooter genade geeft."

De Zoon des Menschen.

Nog moeten wij de aandacht vestigen op een studie van BAUR over de beteekenis der uitdrukking: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.[216] De hoofdzaak komt hierop neer: dat JEZUS

zich met die benaming plaatste tegenover alle uitwendige, deels zinnelijke en vleeschelijke, deels zuiver nationale en staatkundige verwachtingen, die de Jood gewoonlijk met zijn begrip van den Messias verbond. Geheel anders dan een Messias, die met aardsche macht en heerlijkheid zou verschijnen om een koninkrijk van aardschen luister en wereldsche heerschappij op te richten, wilde hij slechts mensch zijn, in den eenvoudigen, algemeenen zin des woords; mensch in den echtsten en ruimsten zin, als een zoodanige die zich niets vreemd acht van hetgeen dagelijks tot het lot van een menschenleven behoort, hoe gering of laag het zij; zulk een mensch, die alle menschelijke toestanden, behoeften, belangen zooveel te meer de zijne rekent, hoe dieper ze in het zedelijk-godsdienstige bewustzijn des menschen indringen, geheel met die echt menschelijke deelneming, die hij in de zaligsprekingen der bergrede en elders ontboezemt; zulk een mensch eindelijk, die als zijne roeping beschouwt, al dat lijden en al die opopofferingen te aanvaarden, waaraan zijne bestemming hem blootstelt. — Aan den hemelschen Menschenzoon van Daniël dacht Jezus bij die benaming volstrekt niet.

Theologie des N. Testaments.

Vier jaren na Baur's dood, in 1864, verschenen zijne Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, uitgegeven door zijnen zoon F. F. Baur. [217] Zij bevatten een nieuwe bewerking van het Paulinische leerbegrip, oorspron-

kelijk vervaardigd en bestemd om te dienen bij eene nieuwe uitgave van des schrijvers werk over PAULUS. In de inleiding worden wij bovenal bepaald bij de geschiedenis van dit bijzondere vak der theologische wetenschap. Er is een tijd geweest, waarin men geen onderscheid tusschen de protestantsche dogmatiek en de leer der Schrift kende, zooals bij MELANTHON en CALVIJN. Toen kwam de Exegese in dienst der Dogmatiek, en werd de opvatting van de leer der Schrift geheel door de dogmatiek beheerscht. Om tot de gedachte aan een bijbelsche theologie te komen, moest men eerst in de Schrift zelve een bijzonderen dogmatischen inhoud leeren onderscheiden, hetgeen geschiedde door SEB. SCHMIDT, JOH. HÜLSEMANN, BAIER en WEISSMANN. Reeds omstreeks het midden der achttiende eeuw verkreeg de bijbelsche theologie, ook onder dezen naam, een meer zelfstandig karakter, bij A. F. BÜSCHING. De theologen der Verlichting, zooals BAHRDT en TELLER, gebruikten vooral de bijbelsche theologie ter bestrijding van de verouderde dogmatiek. De critiek van SEMLER was er geheel op aangelegd, de scheiding tusschen die theologie en de kerkelijke dogmatiek te voltooien. Het belangrijkste werk uit deze eerste periode was van ZACHARIÄ, een critiek der kerkleer op grond des Bijbels; maar zóó opgevat, had de bijbelsche theologie nog geen zelfstandige beteekenis, aangezien haar doel niet in haar zelve lag, maar in iets anders dat haar bestaan bepaalde. Zij werd alzoo niets meer dan een inleiding op de dogmatiek, of eenvoudig bijbelsche dogmatiek. Op ditzelfde standpunt staan ook de soortge-

lijke werken van Hufnagel, Ammon en Storr. De bijbelsche theologie blijft nog in dienst van de dogmatiek; haar taak wordt nog niet recht historisch begrepen. In dit opzicht valt er werkelijke vooruitgang te bespeuren bij Gabler, die de bijbelsche en de dogmatische of systematische theologie zóó zocht te onderscheiden, dat hij aan de eerste een zuiver historisch, aan de andere een meer wetenschappelijk karakter toekende. Hier komt vooral G. Lorenz Bauer in aanmerking, die deze bepaling van de bijbelsche theologie gaf: dat zij een zuivere, van alle vreemde voorstellingen gereinigde ontwikkeling is van de theorie omtrent den godsdienst bij de Joden, vóór Christus, en bij Jezus en de Apostelen, overeenkomstig de bijzondere ontwikkeling en inzichten der heilige schrijvers, gelijk zij zich in hunne schriften doen kennen. Jammer dat Bauer den historischen weg verliet, door op de leer van Jezus en de Apostelen de accommodatie-theorie toe te passen. Wij stuiten hier op de subjectiviteit van het Rationalisme, dat altijd veel meer geschikt was om onredelijk, willekeurig in te leggen, dan redelijk, historisch uit te leggen. Nu komen wij tot Kaiser en De Wette. Maar terwijl de eerste meer een voorstelling van den godsdienst in het algemeen levert, in zijne verschillende historische vormen, vooral als Joden- en Christendom, ten einde uit beide het algemeen ware en blijvende op te zamelen, gaat De Wette van de gedachte uit, dat de bijbelsche geschriften de bron van ons eigen godsdienstig geloof zijn, zoodat hij in het historisch bestaande wil terugvinden wat wij als den

waren en redelijken inhoud van ons godsdienstig geloof leerden beschouwen. Toch is De Wette de eerste geweest, die de geheele stof der bijbelsche theologie onder karakteristiek verschillende tijdperken heeft zoeken te rangschikken. Deze weg werd weder verlaten door Baumgarten-Crusiüs, die den bijbelschen godsdienst, zonder inachtneming van het onderscheid tusschen O. en N. Testament, als een samenhangend geheel voorstelde. Het rechte historische grondbeginsel, dat alles wat feitelijk onderscheiden is ook streng op zich zelf onderscheiden moet worden, bleef nog altijd buiten werking, ook bij Dan. Von Cöln. De historische behandeling der zaak vereischt: 1. zorgvuldige onderscheiding van tijden en schrijvers, ook van hetgeen dezen slechts mededeelen of als hun eigen gedachten geven; 2. strenge handhaving van het inzicht en de denkwijze der bijbelsche personen en schrijvers, bij de beschouwing en bepaling van hunne godsdienstige begrippen, d. i. onafhankelijkheid ten aanzien van ieder kerkelijk stelsel en van elk philosophisch partijbelang; 3. ontvouwing en toelichting van hetgeen tot de symbolisch-mythische inkleeding behoort, en van de betrekking waarin zulks staat, zoowel tot de heerschende begrippen als tot de overtuiging der bijbelsche personen. De theologie des N. T. behelst dan de leer van Jezus en die der Apostelen, wier behandeling zoowel een algemeen deel tot algemeene inleiding vereischt, als een bijzonder deel voor de ontwikkeling der bijzondere godsdienstige begrippen. — Door de critiek van Strauss kwam met nadruk de vraag aan de orde: of wij bij de voor-

stelling van JEZUS' leer met oog- en oorgetuigen te doen hebben? En naarmate het antwoord op deze vraag uitviel, bepaalde zich ook het oordeel over het verband, waarin de leer der Apostelen met die van JEZUS staat. NEANDER meende alles gevonden te hebben, door de opmerking van een drieledige richting in de historische ontwikkeling der oorspronkelijke Christelijke leer: de Paulinische; de Jacobische, met de Petrinische tusschen beide in; de Johanneïsche richting; — terwijl dan het onderlinge verschil dier richtingen slechts den vorm, niet het wezen der zaak zou gelden. Alle dergelijke praktijken moeten, volgens BAUR, een einde nemen. De leer des N. T. moet zelfs den laatsten band, die haar nog aan de dogmatiek hecht, afleggen. Geen indeeling meer in: openbaringsleer, algemeene geloofsleer, heilsleer, enz.; in één woord, geen schematisme meer. Op het historische standpunt vertoonen zich de verschillende godsdienstige begrippen als even zoovele individuëele gestalten, die ieder voor zich steunen op een eigenaardige zienswijze, waaruit het geheele stel van bijzondere beschouwingen zich in zijn natuurlijken samenhang laat ontwikkelen. Hoe duidelijker het grondkarakter van elk leerbegrip zich doet kennen, des te duidelijker blijkt, hoe het eene door het andere bepaald is, des te dieper doorziet men den samenhang van het geheel; de theologie des N. T. wordt alzoo een levend organisme, waarin ieder onderscheid tot zijn recht komt, iedere individualiteit op hare plaats staat, en waarin de geheele ontwikkeling zooveel te rijker aan inhoud is, hoe scherper de tegen-

strijdigheden uitkomen. De theologie des N. T. is derhalve over het geheel dat gedeelte der historische theologie, dat zoowel de leer van JEZUS als de daarop gegronde godsdienstige begrippen in den samenhang hunner historische ontwikkeling en overeenkomstig het eigenaardige karakter, waardoor zij zich van elkander onderscheiden, in zoover heeft voor te stellen, als zulks op grond van de schriften des N. T. geschieden kan. Aan deze bepaling van het onderwerp moet ook getoetst worden, wat door SCHMID, HAHN, MESSNER en LECHLER op ditzelfde gebied geleverd is. Bij den eerste schijnt het Christendom zoo geheel leven te zijn, dat het voor begrippen bijna geen plaats openlaat. Bij den tweede staan de leer des N. T. en de dogmengeschiedenis, wat beider onderwerp betreft, tot elkander als zuiver absolute tot gemengde betrekkelijke waarheid. Bij de twee laatsten staat vooruit vast, dat er in die leer wel onderscheid, maar geen verschil wordt aangetroffen. Overeenkomstig de gegeven bepaling, laten zich drie perioden met bijzonder karakteristieke dogmatische inzichten onderscheiden. Tot de eerste behooren: PAULUS en de Apocalypse; tot de tweede, de brief aan de Hebreën, de kleinere Paulinische brieven, die van PETRUS en JACOBUS, de synoptische Evangeliën en de Handelingen; tot de derde, de Pastoraalbrieven en de Johanneïsche geschriften. Nu spreekt van zelf, dat het critische onderzoek naar den oorsprong en de vervaardigers dezer geschriften van groot gewicht is voor de theologie des N. Testaments; want hoe grooter de tijdruimte is, waardoor hunne karakteristieke ver-

schilpunten van elkander gescheiden zijn, des te minder bevreemding kan dat verschil baren. Of men zich tegen de erkenning van zulke verschilpunten al wapent, gelijk nog Köstlin op Neandersche wijze beproefd heeft, door het bestaan van verscheidenheid en eenheid in de leer des N. T. aan te nemen, baat niet, daar de aard dier verscheidenheid alleen door een nauwkeurige beschouwing van elk leerbegrip in het bijzonder blijken kan.

1. De leer van Jezus.

De leer van Jezus is het bezielende beginsel van de theologie des N. Testaments. Zij zelve is over het geheel geen theologie, maar godsdienst, overeenkomstig de godsdienstige roeping van Jezus. Daarom moet ook in den regel alles van zijne overgeleverde leer uitgezift worden, wat een bepaald dogmatisch gehalte bezit. De groote vraag is deze: waarin bestaat het beginsel van den nieuwen godsdienst? De leer van Jezus onderscheidt zich vooral hierdoor van het Mosaïsme, dat zij 's menschen zedelijke waarde voor God alleen stelt in de zedelijke gezindheid van het hart. Het verschil tusschen haar en het O. T. is dus niet van enkel quantitatieven, maar bepaald van qualitatieven aard. De uitspraak van Jezus, Matth. V: 17, „dat hij niet gekomen was om de Wet of de Profeten te ontbinden enz.," is hem misschien, overeenkomstig den Joodschgezinden geest des Evangelies, in den mond gelegd. Bij Jezus was het

de vraag: in hoever de waarneming der wettelijke geboden met het waarachtig zedelijk goede en doelmatige samenhing? Aan de Mozaïsche wet schrijft hij geen verbindend gezag toe, hoewel hij zich niet over de afschaffing der geheele wet uitlaat. Persoonlijk brak hij niet met de wet, terwijl hij de toekomst van zijn werk aan de werking van zijnen geest overliet. Voor het Christelijke geweten geldt de groote regel: dat men zich in staat gevoele, ieder ander als zich zelven lief te hebben. De zaligsprekingen der Bergrede bevatten den besten commentaar op den oorspronkelijken inhoud van Jezus' leer. De armen van geest zijn de zoodanigen, die in hun lichamelijke armoede tot het rechte besef van hun geestelijken rijkdom komen. Alles ademt een zuiver zedelijken geest. Den eigenlijken religieusen geest zijner leer vernemen wij eerst in zijne prediking van de gerechtigheid, dat men, namelijk, door gehoorzaamheid aan God persoonlijk zóó moet zijn als het koninkrijk Gods naar zijn innerlijk wezen is. Het Christendom, in zijn oorspronkelijken vorm, eischt dezelfde stemming van 's menschen wil, die het O. T. ten opzichte der wet eischt, maar dan, na aftrek der oude tegenstelling van het goddelijke en het menschelijke, als de overgave van 's menschen wil aan Gods wil. Dienvolgens heeft Paulus, toen hij voorgoed met het Jodendom brak, niets gedaan dan klanken gegeven aan de gedachte, die het oorspronkelijke Christendom reeds in zich omdroeg. Het koninkrijk Gods beteekent de theocratische éénheid des O. en N. Testaments; in het bijzonder beteekent het ook het Messiasrijk, of die periode, waarin

het goddelijke wereldplan volkomen tot stand komt. Dat rijk is, naar de bedoeling van JEZUS, slechts een zedelijk-godsdienstige gemeenschap, van al het Joodsche vrij; Gods koninkrijk komt op aarde, in dezelfde mate waarin zijn wil op aarde vervuld wordt. De verhouding des menschen tot dat koninkrijk is hier nog geheel onbepaald, maar berust in elk geval op vrije zedelijke zelfbepaling. Tot de leer van JEZUS omtrent zijn persoon en Messiaswaarde mag niets gerekend worden, wat zich als zoodanig eerst na zijnen dood bij de Evangelisten kan gevormd hebben. Hier gelden de volgende critische opmerkingen. De benaming Zoon des Menschen beteekent nog niet hetzelfde als Messias, daar deze benaming toenmaals nog niet zoo algemeen in dien zin bekend was. De benaming Zoon van God heeft die beteekenis wel; zij staat gelijk met die van Zoon David's, Christus of Messias, Koning Israël's. Er kan gevraagd worden, of JEZUS werkelijk reeds in de Bergrede zoo over zich zelven gesproken kan hebben, als hij Matth. VII: 21 doet: „Niet een iegelijk, die tot mij zegt: Heere enz.”; immers bevat de Bergrede veel, dat de blijken van latere dagteekening draagt. Matth. IX: 1—8, het verhaal van JEZUS als vergever van zonden, vertoont een trek van de latere dogmatiek. Ook de uitsluiting der Heidenen en Samaritanen van de zending der twaalven enz., Matth. X: 5 vlgg. heeft door haar Joodsch particularisme iets verdachts. Het antwoord van JEZUS aan de gezanten van JOHANNES den Dooper, Matth. XI: 2 vlg. geeft de zuiver-zedelijke strek-

king van zijn werk te kennen. De voorstelling van JEZUS als Heer van den Sabbat, Matth. XII: 1—8, mist het kenmerk van oorspronkelijkheid, op grond van hoofdst. XVI: 13, waar uit de vraag van JEZUS naar het oordeel der menschen over zijn persoon blijkt, dat hij zich tot dien tijd niet bepaald voor den Messias verklaard had. Hij nam het nationale Messias-geloof aan, als het noodzakelijke middel om zijn geestelijk werk voor het koninkrijk Gods te voltooien, zoodat hij zich te gelijk tegen het zinnelijk-populaire bestanddeel van dat geloof moest aankanten. Ook mag hij in het algemeen den afloop zijner werkzaamheid voorzien hebben, maar ongetwijfeld heeft hij zich daarover niet zoo bepaald uitgelaten als de Evangelische berichten te kennen geven. Wat in het bijzonder zijne woorden bij het Avondmaal betreft, laat zich niet denken, dat hij toen zulk een nadruk op zijn dood zal gelegd hebben, als het middel ter stichting van een nieuw verbond op de puinhoopen van het oude; dit strijdt reeds met Matth. V: 17. Wij vinden hier zinspeling op een verzoeningstheorie, die zich met JEZUS' leer niet goed laat overeenbrengen. Heeft PAULUS het eerst den laatsten maaltijd van JEZUS uit het oogpunt zijner verzoeningsidee beschouwd, dan is deze idee vervolgens in de Evangeliën overgegaan. Voorts kan JEZUS zich zelven niet als komende met zijne Engelen, Matth. XVI: 27 vlg., geteekend hebben, of wij moeten aannemen, dat hij zich toen met den gewonen Joodschen Messias gelijkstelde. Ook heeft hij de verwoesting van Jeruzalem niet voorspeld, Matth. XXIV, aange-

zien de schrijver der Apocalypse niets van de zaak weet; wat in dat hoofdstuk vervat is, past alleen op de gebeurtenissen tijdens den tweeden Joodschen oorlog, onder keizer Hadrianus. — Met Jezus' leer hangt zijn persoon onmiddellijk samen, daar hij zelf het toonbeeld van hare eeuwig geldende waarheid is: in zijne leer ligt de blijvende maatstaf voor de beoordeeling van 's menschen zedelijke waarde. In dezen zin is hij ook wereldrichter; schoon het de vraag is, of hij zich als zoodanig heeft voorgesteld. De idee van God als Vader is het eigenlijke middelpunt van Jezus' leer, het nieuwe beginsel voor het godsdienstige bewustzijn. De Vader is het zedelijke ideaal; de Zoon is de werkelijke uitdrukking van dit ideaal: hierin bestaat de eenheid van den Zoon met den Vader. Alle uitspraken van Jezus, zoowel over zijn persoon als over zijne Messiaansche bestemming, ademen een zedelijk-godsdienstigen geest, zoodat het ook overeenkomstig dezen geest niet in zijn plan kon liggen, zijn werk tot den kring der Joodsche natie te beperken.

2. De leer der Apostelen.

De leer van Paulus brengt ons, geheel anders dan die van Jezus, op dogmatisch gebied. De dood van Jezus wordt nu het middelpunt des Christendoms, het brandpunt van zijne hooge beteekenis voor het Christelijke bewustzijn. Terwijl bij Jezus al het gewicht aan zijne leer

hangt, leggen de Apostelen den nadruk op zijnen persoon, als het eigenlijke beginsel des heils. Vooral door het geloof aan zijne opstanding heeft zijn persoon een volstrekte godsdienstige beteekenis verkregen, zoodat het Christendom zonder dat geloof nooit in de geschiedenis zou geworden zijn, wat het geworden is. Het Paulinische leerbegrip is het belangrijkste verschijnsel in de historische ontwikkeling des oorspronkelijken Christendoms. Vinden wij bij Jezus nog innerlijke overeenstemming tusschen Christendom en Mosaïsme: bij Paulus breekt het Christelijke bewustzijn met den geheelen godsdienst des O. Testaments. In den dood van Jezus ziet de apostel het eeuwig geldende offer voor de zonden der menschen, den oorsprong eener nieuwe bedeeling, waardoor de oude geheel is voorbijgegaan. Nu kende hij den Christus niet meer, gelijk voorheen, naar het vleesch: voor hem was in den dood van Jezus ook de oude nationaal-Joodsche voorstelling van den Messias begraven. God openbaarde in hem zijnen Zoon; daardoor werd hij zich volkomen van de geheel eenige beteekenis des Christendoms bewust. Het wezen van den godsdienst bestaat in die gerechtigheid, die Gods werk is. Uit de werken der wet wordt niemand gerechtvaardigd. Deze stelling, het doodvonnis van het Jodendom, wordt op drieërlei wijze bewezen: 1. empirisch, door een beroep op de bekende ongerechtigheid der menschen; 2. historisch-godsdienstig, door een beroep op Gods handelwijze met de menschen van Adam af; 3. anthropologisch, door een beroep op de tweespalt in 's menschen eigen binnenste. — Σῶμα en σὰρξ beteekenen niet

altijd hetzelfde. Σὰρξ is bepaald het stoffelijke lichaam. De ψυχὴ is met de σὰρξ verbonden, doch zóó dat er de νοῦς uit voortkomt, als het zelfbewuste in den mensch, tegenover de σὰρξ. Het πνεῦμα in den mensch is eigenlijk één met de werking van den geest Gods. Van een volslagen onmacht des menschen, in den zin van Augustinus, weet Paulus niets, daar hij zoowel de νοῦς als de σὰρξ tot de natuur des menschen rekent. In betrekking tot het vleesch is de wet niet een levendmakende, maar een doodende macht, doordien zij met den prikkel harer geboden de zonde uit het vleesch te voorschijn brengt. Door den inhoud der wet weet men wat zonde is; door de werking der wet gaat de trek naar het verbodene tot de daad over; door middel der wet komt ook de tweespalt aan het licht tusschen ons levensgedrag en onze levensverplichting. Het levenwekkende beginsel is het geloof. Dit woord beteekent bij Paulus: 1. een overtuiging in het algemeen; 2. een overtuiging aangaande het bovenzinnelijke; 3. een godsdienstige overtuiging, en als zoodanig: 4. een vertrouwen op God; 5. godsdienst, in subjectieven en objectieven zin; 6. vertrouwen op Gods genade in Christus. Hoewel Paulus met het Jodendom gebroken heeft, kleeft er nog iets Joodsch aan zijne zienswijze nopens de rechtvaardiging des zondaars Hij beschouwt diens rechtvaardiging door geloof: met het oog op een feit, door uit te gaan van Jezus' dood, opgevat als plaatsbekleedend zoenoffer; anthropologisch, door te wijzen op de σὰρξ, als zóó gedood in den dood van Jezus, dat de Christen met zijnen Heer geestelijk is opgewekt; uit

een historisch-godsdienstig gezichtspunt, door de aandacht te vestigen op de historische ontwikkeling der menschheid. De wet is *μεσίτης* en *παιδαγωγός*, beide in zoover zij midden tusschen de Belofte en de Vervulling staat. Als wettelijke godsdienst behoort het Jodendom tot de *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*. Paulus onderscheidt twee groote historische tijdperken in de ontwikkeling der menschheid, het psychische der Wet en het pneumatische des Christendoms. Het Christendom beschouwt hij niet enkel als iets bovennatuurlijks, maar als een trap van godsdienstige ontwikkeling, innerlijk uit den mensch voortgekomen: de vooruitgang des geestes tot den staat der vrijheid. De geest is de band, die de rechtvaardiging des zondaars bevestigt, door hem één met God te maken, krachtens het geloof. De rechtvaardiging door het geloof en die door de werken der wet staan in gelijke verhouding tot elkander, als Christendom en Jodendom. Met zijne leer der roeping en verkiezing wil Paulus niet een volstrekt raadsbesluit van God verkondigen, maar de laatste zenuw van het Joodsche particularisme doorsnijden. Hij deelt het groote vraagstuk voor den Jood, hoe de Christuszegen buiten zijne nationaliteit kon omgaan, in tweeën, door eensdeels alle gewicht op het geloof te leggen en anderdeels den Joodschen volkstrots in het hart te tasten. Jezus is wezenlijk mensch, maar mensch in hoogeren zin, de geestelijke mensch. Wel heeft de Christus het vleesch, als het objectieve beginsel der zonde, aangenomen, maar zonder dat dit objectieve ooit in zijn subjectief bewustzijn en leven werkelijkheid ge-

worden is. Aan deze voorstelling van het verband tusschen vleesch en geest, bij den Christus, ontleenden de Gnostieken hun docetische opvatting van JEZUS' lichaam, mede op grond van de dubbelzinnige uitdrukking *ὁμοίωμα*, Rom. VIII: 3. JEZUS is zondeloos. Van een erfzonde des menschen, ten gevolge van den eersten zondeval, weet PAULUS niets; hij bedoelt misschien, dat het zondige beginsel des vleesches het eerst bij ADAM in werking kwam. Aan een voorbestaan van den Christus schijnt PAULUS niet te denken: de hemelsche mensch vertegenwoordigt het geestelijke beginsel, dat ook bij den aardschen mensch de innerlijke grondslag zijns wezens is. CHRISTUS is nog wezenlijk mensch, niet God. De opstanding van JEZUS is het feit, waarmee de nieuwe groote wereldperiode aanvangt. Tot een bepaald tijdstip is de Christus gezeten aan Gods rechterhand. De Christenen zijn nu de leden van zijn lichaam. Doop en Avondmaal zijn twee even wezenlijke bestanddeelen van de Christelijke gemeenschap. De Christus, de groote Middelaar Gods en der menschenwereld, komt weder. God is de Vader, uit wien en door wien en tot wien alle dingen zijn; JEZUS is de zoon Gods, niet in metaphysischen zin, maar als voltooier van het verlossingswerk.

Het leerbegrip der Apocalypse sluit zich geheel aan het Jodendom aan. Evenals bij de profeten, is de toekomst van den Messias de spil waarom alles zich beweegt. De ware Christen is profeet, omdat hij de getuigenis van CHRISTUS heeft. De dogmatische hoofdzaak in de zienswijze der Apo-

calypse is het rijk van CHRISTUS, zooals het in het hemelsche Jeruzalem tot stand komt. Aan dit rijk wordt niet het zedelijke begrip gehecht van het koninkrijk der Hemelen, volgens JEZUS: het is in chiliastischen zin aardsch; al het hemelsche wordt hier aardsch, de aarde het tooneel der toekomende zaligheid en heerlijkheid. De Heidenen behooren slechts in zoover tot de Christelijke gemeente, als zij onder het Israëlietische stamvolk zijn opgenomen. Eerst door het Jodendom loopt de weg naar den Messias. De Joden zullen met zachtheid, de Heidenen met hardheid geslagen worden, terwijl ook uit het midden van dezen de Antichrist opkomt. Aan de Heidenen ontbreekt eigenlijk de vatbaarheid voor het goddelijke. Het verschil tusschen dezen en het volk Gods is voor de Apocalypse zoo groot, dat zij, anti-paulinisch, niet van εἰδώλοθυτα φαγεῖν weten wil. Bij de twaalf apostelen, de grondsteenen van het nieuwe Jeruzalem, schijnt PAULUS geen plaats te verkrijgen. De Messias ontvangt de epitheta van Jehova. In dezen zin heet hij ook het Woord van God, welke benaming nog niet het geloof aan zijne goddelijke natuur uitdrukt. Het is niet een dogmatische, maar een eere-titel: de Messias is de volvoerder van Gods raadsbesluiten. Een voorbestaan heeft hij niet. Al de hooge benamingen van den Christus zijn hier van buiten op hem overgebracht, zonder dat zij met zijn innerlijk wezen samenhangen; ze staan in verband met eschatologische verwachtingen. Het wezenlijke bestanddeel van CHRISTUS' werk is zijn dood, als het zegel van zijne liefde tot de menschen, de grond waarop zijne gemeente rust, voor

hem zelven de weg tot macht en heerlijkheid. Door zijne opstanding is hij tot goddelijke macht opgeklommen. Zeven geesten vertegenwoordigen zijne allesbeheerschende wereldregeering. Hij heet het Lam, niet als paaschlam, maar als het Lam van Jes. LIII. Het wezen van den godsdienst bestaat, naar de wijze des O. Testaments, in het houden van Gods geboden; het kenmerk van het godsdienstige bewustzijn evenzoo in de vreeze Gods. Op de werken ligt alle nadruk. Het geloof is hetzelfde als trouw aan de belijdenis van Jezus, dus een werk. Ligt bij Paulus de groote beteekenis des Christendoms hierin, dat het tegenover het Jodendom staat: bij de Apocalypse juist hierin, dat het daarmede innerlijk één is. Gelijk de Christen, als gereinigd, een priesterlijk karakter draagt, zoo doet zich de zonde als onreinheid voor. De goede werken vormen een sieraad der Kerk: hierin bestaat hun zedelijke waarde. Terwijl de idee des Christendoms door de groote wereldgebeurtenissen in het leven treedt, geraakt de innerlijke zijde des Christelijken levens op den achtergrond. De tweespalt wordt niet verzoend, maar bij een snel beloop van zaken weggestreken. Het godsbegrip is dat der oude Theocratie. God verschijnt in zijne straffende gerechtigheid. Engelen spelen een hoofdrol. Satan verkeert nog, zooals bij Job, onder de hemellingen, maar zijne toekomst is zijn val. De wereld splitst zich in twee volkomen tegenstrijdige rijken, waarvan het eene moet vergaan. De zege van het andere is gewaarborgd in den Messias, door zijn bloed. Als wereldoverwinnaar staat

deze met God in de nauwste betrekking; God is zijn vader: maar in welk eenen zin? . . . de beelden verduisteren hier de dogmatische begrippen.

Bevat het Jodendom, volgens de Apocalypse, het wezen des Christendoms ideëel in zich, ditzelfde denkbeeld vinden wij terug in den Brief aan de Hebreeën. Ook hier is de band tusschen Christendom en Jodendom de hoofdzaak. Het Christendom is ontstaan als een nieuwe volmaakte wet, onder een nieuwen volmaakten hoogepriester, aan wiens karakter de inhoud dier wet geheel beantwoordt. Wat door de wet en de geheele oude bedeeling niet tot stand kon komen, vindt in het Christendom zijne voltooiing. Deze godsdienst staat tot het Jodendom, gelijk de toekomende tot de tegenwoordige wereld. De Christus is de Zoon, een wezenlijk van de wereld onderscheiden goddelijk wezen, schoon evenals de wereld uit God voortgekomen. Draagt hij den naam van God, zoo is hij meer dan een engel of aartsengel. De Christologie staat hier midden tusschen de Paulinische en de Johanneïsche in: laat zij het menschelijke der Paulinische vallen, tot het goddelijke der Johanneïsche verheft zij zich nog niet. Niet het begrip van *λόγος*, maar dat van *πνεῦμα* bepaalt de goddelijke natuur des Zoons. Hij is, ook in alles wat hem zelven betreft, van den Vader afhankelijk. — Het onderscheid tusschen het Christendom en het Jodendom laat zich aldus bepalen: 1. Het Jodendom omvat reeds alles wat tot het wezen van den godsdienst behoort; het is een ideëel, nog

niet een reëel verbond. 2. Beide staan tot elkander in betrekking als beeld en zaak. 3. Het Jodendom bevat niet slechts in het klein, maar ook in het groot waardige voorbeelden voor den Christen. Het Christendom is alleen in zijn geheel het volmaakte. De overgang van den Christus uit de sfeer van zijn voorbestaan tot het hoogepriesterschap op aarde, is één met de geschiedenis van de wijze, waarop de idee uit het Jodendom naar hare vervulling in het Christendom voortstreefde. Voor den mensch heeft CHRISTUS de verzoening volbracht in zijnen dood, namelijk, in den zin des O. T., tot 's menschen reiniging. De beteekenis des Christendoms ligt niet eerst in de toekomst, maar reeds voor het heden in den persoon en het werk van den Christus. Hoe het nu, als toekomende eeuw, reeds in de tegenwoordige eeuw bestaat, en of het nu reeds in deze eeuw een overwegende plaats boven het Jodendom inneemt, is hier niet duidelijk. Zelfs in anti-joodsche uitspraken van den brief treedt nooit het Christendom als opheffing van het Jodendom te voorschijn; integendeel, dit laatste duurt nog in het Christendom voort, wel als *γηράσκων*, maar toch nog altijd in leven. De wederkomst van CHRISTUS is aanstaande. Het voorwerp des geloofs is niet het zichtbare als zoodanig, maar datgene wat de geloovige eerst in de toekomst zien kan, al is het reeds voorhanden. De doode werken zijn geen werken der wet, maar zulke die nietige eindige dingen gelden. Voor het geloof hangt alles af van de innerlijke veerkracht, waarmee het zich op zijn ver gelegen voorwerp richt, zoodat het zich in lank-

moedigheid en lijdzaamheid kenmerkend openbaart. — Nergens staat God zoozeer boven en buiten de wereld als in dit leerbegrip. Aan innerlijken historischen samenhang van het Christendom met de bestaande orde der dingen wordt hier niet gedacht. De heilige geest is nog niet een levensbeginsel, maar een bijzondere gave Gods. En de toekomende wereld is voor het Christelijke geloof alles.

Het leerbegrip der kleinere Paulinische brieven, met uitzondering van de Pastoraal-brieven, grenst zeer nauw aan dat van den Hebreën-brief. De Christologie gaat boven het eigen standpunt van PAULUS uit, maar zonder zich nog tot het Johanneïsche te verheffen. Ook hier is de Christus in zijn wezen goddelijk; „het zijn in de gestaltenis Gods”, Phil. II: 6, ziet op zijne goddelijke natuur. In de brieven aan de Ephesiërs en de Colossensen is de Christus het p l e r o m a, de werkelijke inhoud van een ander wezen, waarmee hij alzoo één is. De Kerk is een organisme, het lichaam van CHRISTUS, gelijk hij het lichaam van God is. Het opstijgen van den Christus, benevens zijn nederdalen, ziet op zijne werkzaamheid, gelijk deze het gansche redelijke heelal doordringt. Alles in hemel en op aarde wordt één in hem. Dit is, naar Gods raadsbesluit, ook het doel van zijnen kruisdood. Zijn dood, het gevolg van zijnen strijd met een Gode vijandige macht, is tevens het teeken zijner overwinning. Nu is de wet opgeheven, het handschrift onzer zonden aan het kruis genageld, de mensch met God verzoend. In dien dood is ons vleesch, de zetel der zonde, begraven, waar-

van de doop, als Christelijke besnijdenis, het afbeeldsel is. De groote verzoenende kracht van dien dood toont zich in de vereeniging van Jood en Heiden tot éene gemeente. De stichter van deze verzoening staat door zijne opstanding en hemelsche heerlijkheid hoog boven alle macht verheven, als het hoofd der Kerk, dat alles in allen vervult. In den Christus verkrijgt de idee, gelijk zij zich zelve in historische feiten ontwikkelt, hare volle uitdrukking. Dit is bepaald geschied door middel van dien dood. De dood van Christus maakt, Paulinisch, het middelpunt der Christologie uit; maar zijn persoon verschijnt geheel als de vrucht eener metaphysisch noodzakelijke ontwikkeling. In den Brief aan de Philippensen is Christus een goddelijke natuur, maar die de gestaltenis Gods aflegt en dientengevolge een voorwerp van algemeene aanbidding wordt. De roof, waarvan Phil. II: 6 in ontkennenden zin wordt gesproken, moet uit den kring der gnostische denkbeelden verklaard worden. De schrijver heeft hier gnostische bespiegelingen op zedelijk gebied overgebracht, zoodat ze zich als een feit in Christus voordoen. Zoo is hier de Christus het werkelijke toonbeeld van zelfvernedering. De geheele Christologie draagt een speculatieven karaktertrek, waardoor ook het menschelijke van den Christus geheel op den achtergrond geraakt. — In deze gezamenlijke brieven worden geloof en rechtvaardiging niet meer scherp van de werken onderscheiden; de goede werken verkrijgen een eereplaats, als kenteekenen van den volmaakten mensch. De Christus staat slechts in zekere uitwendige betrekking tot de dingen:

hij overheerscht alles. De genade is het nieuwe levensbeginsel des Christens; zij maakt hem tot een nieuw schepsel. Terwijl bij PAULUS de nadruk ligt op het geloof, als het eenige wat den mensch met CHRISTUS vereenigt, vatten deze Brieven meer de zedelijke volmaking des menschen in het oog, zooals die uit het geloof voortvloeit. Het Christendom is nu meer een zaak van weten, van verlichte oogen des verstands — een beschouwing, die tot de gnostische periode behoort. Is het Christendom een door CHRISTUS en den geest zijner apostelen en profeten geopenbaard mysterie, zoo staat het daardoor volstrekt verheven boven Jodendom en Heidendom; dit verhevene hangt met den persoon van CHRISTUS samen. Nu geen engelvereering, noch vleeschelijks ascese, noch philosophie, die met al het andere haar kracht en leven alleen uit de eerste beginselen der wereld put. De Christus is ons leven. — In den Brief aan de Colossensen staan Christendom en Jodendom nog altijd met elkander in betrekking als lichaam en schaduw. Volgens den Brief aan de Ephesiërs hebben de Heidenen eerst aandeel gekregen aan hetgeen de Joden reeds bezaten. De wezenlijke inhoud des Christendoms is nog in beide brieven het Jodendom zelf, maar zooals het zich in de algemeene strekking des Christendoms, door den dood van CHRISTUS, ook onder de Heidenen verbreidt. Beide brieven leggen grooten nadruk op de idee van CHRISTUS' lichaam, d. i. op de idee der Kerk, als de vereeniging der Heidenen en Joden door slooping van den middelmuur hunner afscheiding. De eenheid der Kerk is het eigenlijke wezen der Kerk, gelijk de Christus het

alles beheerschende en samenvattende centraalpunt des heelals is.

In het leerbegrip van den Brief aan de Hebreën en van de kleinere Paulinische brieven komt nog niets anti-paulinisch voor, maar in dat van Jacobus wel. Zijn brief bevat een scherpe polemiek tegen de rechtvaardiging uit het geloof. Hij heeft een zeer oppervlakkig begrip van het geloof. Wel werkt het met de werken mede, maar het hangt er niet innig mee samen. Geloof en werken staan naast elkander, terwijl de werken dit vooruit hebben, dat ze in het oog vallen, dat ze werkelijkheid zijn. Dit uitwendige beslist hunne godsdienstige waarde. Nu bouwt Jacobus voor de rechtvaardiging des zondaars niet zoozeer op de werken, als wel op de macht van het gebed en op de barmhartigheid van Gods oordeel over den barmhartige. De volmaakte wet der vrijheid is de volle vrijheid van het juk der Wet. En komt het bij hare beoefening vooral op de inwendige gezindheid aan, zoo komt hier toch het geloof in aanmerking als de hefboom der werken! Zoodoende bestaat hier de strijd tegen het Paulinische leerbegrip: 1. in den nadruk, die op het practische gelegd wordt, als het bewijs der gezindheid; 2. in de verwisseling van het geloof, in Paulinischen zin, met de Christelijke gezindheid, met het Christelijke vertrouwen, dat zij, die ernstig naar volmaaktheid streven, Gods genade en barmhartigheid deelachtig worden. De schrijver staat op wettelijk standpunt. De godsdienst lost zich op in een doen, in het vervullen van

een wet, maar van een zedewet of van de Mozaïsche wet overeenkomstig haren zuiver zedelijken inhoud. Het geloof knoopt zich hier niet, zooals bij PAULUS, aan den zoendood van JEZUS vast, maar uit zich in den vorm van een zedelijk m o e t e n, dat van zelf het k u n n e n in zich sluit. In den geheelen brief wordt over den dood van CHRISTUS geen woord gerept. De schrijver keert terug tot het standpunt der Bergrede, Matth. V : 17, waar JEZUS de geheele beteekenis zijner zending tot de vervulling der Wet beperkt. Het Christendom bewerkt een nieuwe schepping, buiten den persoon van CHRISTUS om, door het woord der waarheid. De zonde is 's menschen vrije daad, wier geschiedenis zich laat herleiden tot deze vier bijzonderheden: de werking van 's menschen begeerlijkheid; de medewerking van zijnen wil; de daad zelve; de gevolgen der daad. Daarentegen ligt het zwaartepunt des Christelijken levens in 's menschen zedelijke vrijheid.

Het leerbegrip der beide Petrinische brieven draagt het kenmerk van een streven, om verschillende bestanddeelen tot een groot geheel te verbinden. Ze staan in het algemeen op Paulinischen bodem, maar missen de Paulinische scherpte. Het geloof is de zaligende macht, de zaligheid der zielen het doel. Het Christendom is alleen de uitgesproken wezenlijke inhoud des O. Testaments. De dood van CHRISTUS heeft bijzondere beteekenis, maar, evenals in den Brief aan de Hebreën, voor de reiniging van den zondaar. Door de dooding van het vleesch, gelijk zulks in den

dood van Christus geschied is, wordt in den mensch het beginsel, de wortel der zonde gedood. De Doop is, evenals naar de typische zienswijze van den Hebreën-brief, tegenhanger van Noach's redding uit den zondvloed. Met den Epheser-brief heeft de eerste Petrinische de prediking der hellevaart van Christus gemeen, en desgelijks de universalistische strekking des Christendoms, beschouwd in het licht van Gods voorkennis. Dit leerbegrip draagt in het algemeen een Paulinisch karakter, doch zóó dat het verzoenend tusschen Paulinisme en Judaïsme in staat. Van rechtvaardigheid en gerechtvaardigd worden is hier geen sprake. Bovenal wordt, met woorden van Jacobus, de liefde aanbevolen. Alles ademt denzelfden practisch-godsdienstigen geest, die den brief van Jacobus bezielt. Het beginsel der wedergeboorte ligt ook hier in het woord Gods. Wat bij Paulus de innige gemeenschap met Christus is, is hier de zedelijke invloed van Gods woord op den wil des menschen. — Volgens den tweeden Petrinischen brief bestaat het Christendom theoretisch in kennis, practisch in deugd of liefde, d. i. in weten en doen. Reeds hieruit blijkt de catholiseerende strekking van het leerbegrip. De Catholieke kerk kon zich evenmin eenzijdig aan het geloof als aan de werken binden, juist omdat zij al het eenzijdige, alle uitersten wilde vermijden. Zonder dat zij zich om organische eenheid bekommert, wil zij het gescheidene vereenigen. Gelijk in den tweeden Petrinischen brief Petrus en Paulus elkander broederlijk de hand reiken, evenzoo zelfstandig staan daar

geloof en werken broederlijk vereenigd naast elkander.

De synoptische Evangeliën volgen hier, afgezien van de plaats die hun misschien naar tijdsorde zou toekomen. In zoover zij het leven en de leer van JEZUS beschrijven, geven ze niet een eigen leerbegrip. Toch vervullen ze niet enkel de rol van berichtgevers, gelijk reeds hunne onderlinge tegenstrijdigheden bewijzen. Ook kan veel van hetgeen zij met elkander gemeen hebben geen zuivere historie wezen, zooals datgene waarin het wonder voorkomt. Derhalve moet het historische critisch van het onhistorische gescheiden worden. Bij een persoon als JEZUS was het te verwachten, dat zich om zijn beeld een aureool zou vormen, als uitdrukking van het religieuse bewustzijn des tijds. In dit opzicht kan de synoptische voorstelling van den Christus werkelijk op den voet van een bijzonder leerbegrip behandeld worden. De Christus is de Messias, de zoon Gods, de zoon DAVID's. Op zijn persoon is heel de inhoud der Joodsche Messias-idee overgedragen. Dit blijkt reeds uit zijne bovennatuurlijke geboorte door den H. Geest, waartegen de geslachtlijsten zonderling afsteken. De H. Geest komt hier voor als het eigenlijke levensbeginsel van JEZUS. Wat deze geest beteekent, bij JEZUS' geboorte, voor zijne intrede in de wereld, dat beteekent dezelfde geest, bij JEZUS' doop, voor zijn openbaar leeraarsambt. De historie der verzoeking staat in verband met het begrip van den strijd des Duivels tegen den Stichter van het godsrijk: uit het begrip van dezen strijd moet ook de

overige inhoud der Evangelische geschiedenis verklaard worden. De wonderverhalen ontstonden uit de behoefte, om de Messiaansche werkzaamheid van Jezus waar te nemen in zichtbare feiten, waarin haar geestelijke aard zich afspiegelde. De Messias is Zoon van God in Joodschen zin. Was de dood van Jezus een steen des aanstoots voor het heerschende Messias-geloof, zoo ziet men ook door de Synoptici alle moeite aanwenden, om dien dood voor het godsdienstige bewustzijn begrijpelijk te maken. Hand. II bevat zelfs eene poging, om de noodzakelijkheid van Jezus' opstanding, in verband met zijn lijden en sterven, op grond der Schrift, uit den persoon van den Messias af te leiden. De Hemelvaart bewijst de idealiseerende strekking der synoptische Christologie. De uitdrukking: dat hem gegeven is alle macht enz., beteekent het onmiddellijke aandeel van den Messias aan de goddelijke wereldregeering. De wederkomst van Christus moest dienen, om de teleurgestelde hoop op de aardsche heerlijkheid van zijn werk te vervullen. Jezus heeft over zijne wederkomst niet gesproken, gelijk reeds is op te maken uit de zonderlinge houding der gesprekken, die daarop betrekking hebben. Ook ziet de gruwel der verwoesting, Matth. XXIV : 15, op den tijd van keizer Hadrianus, die volgens Hieronymus en Dio Cassius, het beeld van Jupiter Capitolinus op het altaar van Jehova liet plaatsen. — De laatste redactie van Mattheüs valt eerst tusschen 130 en 134. Benevens de leer over den Christus heeft nog die over den H. Geest eene bijzondere beteekenis, waarvan wij in de Hande-

lingen de verklaring vinden. Het is de geest, die het geheele werk van Jezus beheerscht. In het mythische verhaal, Hand. II, komt de geest voor als het beginsel, dat ook, binnen de gemeente, het Christelijke bewustzijn bepaalt. Eerst door dien geest kan ieder individu lid der gemeente worden. De doop der bekeering tot vergeving der zonden is het heuglijke oogenblik der mededeeling van dien geest. Zoo ontstond de Doop, naar Matth. XXVIII : 19, in den naam des Vaders en des Zoons en des Geestes. De gedoopte tot den Zoon ontving den H. Geest, en deze geest was de vervulling van 's Vaders belofte. — Het Lucas-evangelie draagt een helleniseerend karakter, waardoor het zich van het judaïseerende Mattheüs-evangelie onderscheidt. Dit laatste kenmerkt zich niet bepaald door een Joodsch particularisme, maar het Lucas-evangelie is uitdrukkelijk universalistisch, in Paulinischen zin. De Paulinische richting blijkt, onder anderen, ook uit de gelijkenissen van het gastmaal, Luc. XIV, en van Lazarus en den rijken man, Luc. XVI, waar in den vorm der gebruikte beelden het Jodendom en Heidendom, of het Joodschgezinde en het Paulinische Christendom tegenover elkander optreden. In het verhaal van Maria en Martha, Luc. X, komt de strijd uit tusschen geloof en werken der wet. Lucas zoekt aan het Paulinische universalisme recht van bestaan te verschaffen, op grond der Evangelische geschiedenis.

Deze zienswijze straalt ook in de Handelingen door.

Ook daar wordt het universalisme als werkelijke leer des Christendoms gehandhaafd. De Handelingen zoeken alleen de tweespalt tusschen het Jodenchristendom en het Paulinisme, die sterk in het Lucas-Evangelie uitkomt, zooveel mogelijk te verzachten en weg te cijferen. Voor dit doel wordt PETRUS, de apostel der Jodenchristenen, even Paulinisch, als PAULUS, de Heiden-apostel, Petrinisch voorgesteld. Het geheele anti-nomisme van PAULUS lost zich hier op in een aanklacht tegen het Joodsche volk. De Joden zijn verklaarde vijanden des Christendoms door een verkeerden wettischen zin. Zoo komen ze ook voor in de rede van STEPHANUS — eene rede, waarin de schrijver zijn eigen zienswijze omtrent de verhouding der Joden tot het Christendom ontwikkelt.

De Pastoraal-brieven staan op het standpunt van een gewijzigd Paulinisme. In het geloof ligt de grond van het Christenheil, maar de leer van de rechtvaardiging door geloof geldt niet als het middelpunt der heilsleer. Op den dood van JEZUS valt nadruk, maar als middel ter verlossing van alle ongerechtigheid. De vernieuwing en wedergeboorte door den H. Geest wordt verbonden met den Doop. Is het geloof niet meer het groote centraalpunt, zooveel te meer wordt er gewicht gelegd op de practische religieusiteit of de werken. In de werken bestaat het wezen des Christendoms. Het leerbegrip staat hier in verband met een polemisch doel. De schrijver bestrijdt ketters, de Gnostieken. Het geloof heeft dus reeds een inhoud, in een bepaalden geijkten vorm; het verschil tusschen orthodoxie en heterodoxie

is reeds aanwezig. Het geloof heeft een objectieve beteekenis, als een stelsel van waarheden. De Kerk vormt reeds een afgebakend geheel, hoewel nog niet zoo gesloten, of er was nog plaats voor dwaalleeraren. Uit deze brieven kan men zien, hoe zelfs de Paulinisten, uit vrees voor de afgetrokken bespiegeling der Gnostieken, op het practische begonnen aan te dringen. Het Paulinisme droeg anders, door zijn strijd tegen de wet en het Jodendom, een gnostisch bestanddeel in zich. Op al het karakteristieke in het leerbegrip dezer brieven heeft de Gnosis invloed uitgeoefend. Hiertoe behoort: de opeenstapeling van namen voor het hoogste Wezen; de verklaring, dat al wat God geschapen heeft goed is; de handhaving van de algemeene strekking der genade Gods. Karakteristiek is ook dit, dat God zelf dikwerf als de volvoerder van het verlossingswerk voorkomt, en dat bij het begrip van σωτήρ ook dat van ἐπίφανεια op Christus wordt toegepast, terwijl hij tevens de mensch Christus heet. Waarschijnlijk wilde de schrijver te gelijk den Gnostieken en den Orthodoxen zekere voldoening geven, voor zoover genen den Christus bij voorkeur in zijne betrekking tot de ideale geestelijke wereld beschouwden, dezen daarentegen bepaald zijne historische betrekking tot de werkelijke wereld in het oog hielden. De christologische overtuiging des schrijvers is zeer wankelend; blijkbaar gevoelde hij zich door het Gnosticisme even sterk aangetrokken als afgestooten.

Het Johanneïsche leerbegrip vertegenwoordigt de theologie des N. Testaments op haar hoogsten trap van ontwikke-

ling. In den proloog ligt het beginsel en middelpunt van dat leerbegrip, in de idee van den Logos. De Christologie des N. T. streefde van meet aan naar de verheffing van JEZUS boven de sfeer der menschheid; in het begrip van den Logos zag zij haar doel bereikt. De proloog staat door zijne onderling samenhangende begrippen van woord, leven, licht, volheid, in verband met gnostische ideeën. God is zuiver geest, geheel boven het eindige verheven. Er is dus een wezen noodig, om God en wereld met elkander in betrekking te brengen: dit wezen is de Logos, het orgaan van Gods openbaring. Hij is onmiddellijk één met God — een eenheid, die ter laatste instantie niet anders dan van zedelijken aard kan zijn. De strijdige beginselen van licht en duisternis hebben niet slechts ethische, maar ook metaphysische beteekenis. De Logos is vleesch geworden: dit is de hoofdstelling der Johanneïsche theologie. De uitdrukking vleesch worden kan alleen beteekenen: een lichaam aannemen. Door dit voorval in het bestaan van den Logos kwam volstrekt geen verandering in zijne, zich zelve steeds gelijke, persoonlijkheid: hij verkreeg daardoor geen menschelijke natuur, hoewel hij nu volkomen met JEZUS van Nazareth werd vereenzelvigd. Maar zóó werd de Johanneïsche CHRISTUS een geheel andere dan de synoptische, een absoluut goddelijk wezen, uit de bovenwereldlijke sfeer naar de orde der aardsche dingen afgedaald. — Door het geloof eindigt de strijd tusschen licht en duisternis in den mensch. De Zoon is het voorwerp des geloofs; alles wat tot het werk der verlossing behoort, staat in onmiddellijke

betrekking met zijn persoon. Zijne verlossende werkzaamheid omvat: zijne werken; zijne leer; zijnen dood. De werken zijn teekenen van zijne persoonlijke heerlijkheid, in bovennatuurlijken zin. Zijne leer is begrepen in zijne reden, wier inhoud zich door bijzondere belangrijkheid onderscheidt; zij bevatten de leer over zijn persoon. Zijn dood besliste zijne verheerlijking, daar hij aan het kruis moest verhoogd worden, om volkomen voor het bewustzijn der menschen verheerlijkt te worden. De opstanding van Jezus draagt een zuiver geestelijk karakter; het vleesch heeft voor den persoon des Zoons geen wezenlijke beteekenis. Met zijnen dood trad hij eene nieuwe sfeer van zuiver geestelijke werkzaamheid in. Deze is de werkzaamheid van den Paracleet, die voortzet wat Jezus volbracht heeft. Het Johanneïsche Evangelie wil gelden als de reëele Paracleet, de echte getuige van Christus. Het Jodendom staat, als godsdienst der wet, diep beneden het Christendom; de vijanden van Jezus heeten eenvoudig de Joden. Jezus sterft als het ware Paaschlam, dat aan het Jodendom een einde maakt. De Christus staat geheel boven het Joodsche particularisme verheven: de Logos is het licht der wereld, enz. Het Lam Gods neemt de zonden weg, niet door zijn dood, maar door zijn geheele persoonlijke verschijning en werkzaamheid. Het geloof in Jezus drukt een practische stemming uit, die door daden moet blijken. Dus is geloof een werk, een werk van toewijding en liefde. Ook de betrekking tusschen den Vader en den Zoon bestaat in liefde, en strekt ten maatstaf voor de betrekking waarin de mensch

met God moet staan. Alles lost zich in de liefde op, gelijk ze zich in den persoon van Jezus openbaart. Zoo verheft het Evangelie zich niet alleen boven het Jodendom, maar ook boven het Paulinisme. Het hoogste doel des Christendoms is de zelfopenbaring Gods, gelijk zij in de idee van den Logos is uitgesproken. Door den Zoon deelt God zich zelven, zijn leven aan de menschheid mede; dit leven geeft den mensch het ware godsdienstige bewustzijn. Het Christendom verplaatst het bewustzijn in de sfeer van het zuiver geestelijke, waarin God als geest gekend wordt. In deze idee van God vloeien toekomst en heden samen, zoodat er tusschen beide geen kloof meer bestaat. De lichamelijke opstanding kan, bij dit leerbegrip, niet veel te beteekenen hebben. Het oordeel bestaat in de werking van het licht, gelijk het onder de menschen scheiding maakt tusschen vrienden des lichts en vrienden der duisternis. In de zaligspreking van Thomas laat zich hetzelfde idealisme hooren, het welverzekerde geestelijk aanschouwen der waarheid, dat in de historische werkelijkheid slechts een vorm zien kan waarin de waarheid zich hult.

Ons overzicht van de theologie des N. Testaments, volgens de verklaring van Baur, heeft in den vorm iets sporadisch. Hiertoe vervielen wij onwillekeurig door den aard van het onderwerp, dat ons van zelf een algemeene schets dier theologie in de pen gaf. Het mocht ons genoeg zijn, eenigszins in het breede de aandacht te vestigen op Voorlezingen, die in geregelden samenhang den oogst be-

vatten van BAUR's literarischen arbeid op het veld des N. Testaments, en die door hem — naar de getuigenis van een zijner latere leerlingen [218] — met groote ingenomenheid gehouden zijn. Blijkbaar heeft hij ze, met uitzondering van die over het Paulinische leerbegrip, niet zelf ter uitgave gereedgemaakt, aangezien de redactie soms iets te wenschen overlaat. Zoo, b. v., geschiedt er bij herhaling een beroep op Matth. V : 17, als uitspraak van JEZUS, nadat eerst het vermoeden van den Ebionietischen oorsprong dier uitspraak is te kennen gegeven; daarbij is, hetgeen blz. 66—68 voorkomt, nagenoeg geheel overgeschreven uit een opstel van K. PLANCK in de Theologische Jahrbücher. [219] Verder treden wij hier niet in critiek. Ons doel bepaalt ons tot de behandeling van beginselen en methode, en in dit opzicht heeft BAUR — gelijk wij reeds in den beginne opmerkten — voor de Exegetische wetenschap niets bijzonders geleverd. Wij willen den inhoud van dit geheele hoofdstuk alleen beschouwd hebben, als een proeve van de wijze waarop hij de exegese beoefende, ook voor de historische ontwikkeling van de theologie des N. Testaments.

BESLUIT.

I.

Indien de oude regel: vox populi, vox Dei, nog doorging, ware Baur's naam bijna verloren te achten. De Duitschers, namelijk, tot wier kring hij behoort, toonen zich meerendeels met den geest en de richting zijner studiën niet ingenomen. Hierbij denk ik niet aan de wetenschappelijke bedenkingen en bezwaren, die van menige eerbiedwaardige zijde tegen de „Tubingsche School" zijn ingebracht; noch aan het feit, dat mannen als Ritschl, Hilgenfeld, Köstlin, Volckmar, hoewel van die School uitgegaan, óf met den meester volkomen gebroken hebben, óf in belangrijke bijzonderheden van hem verschillen; maar aan de stemming, die nog heden ten dage onder de Duitsche theologen jegens Baur heerscht. Deze stemming draagt

enkele kenmerken, waaruit ik althans den indruk ontvang van persoonlijken onwil, van bepaalden weerzin tegen zijne geheele werkzaamheid. Om hier niets van EWALD te zeggen, die met de woede van een Middeleeuwschen PETER de Zwaben tot een kruistocht tegen BAUR aanzette,[220] zij slechts herinnerd, hoe UHLHORN in der tijd wel oordeelde, „dat ware vooruitgang op het gebied der theologische wetenschap daar alleen mogelijk is, waar ook de arbeid der Tubingsche School wordt opgenomen en verwerkt," maar inmiddels met zeker welbehagen het kwijnen dier School beschreef en hare ontbinding aankondigde. Ja, als „der billig denkende" REUSS, in zijne Geschichte der heiligen Schriften des N. T., met zekere welwillendheid over de Baursche critiek spreekt, geeft hij intusschen blijkbaar te kennen, dat zij hem, om hare richting, inwendig tegenstaat. Ook vormde zich in den loop des tijds tegen den Tubingschen meester een soort van officiëele, of, gelijk hij het noemt, „obligate" polemiek,[221] naar den aard dezer soort, gezalfd met een keur van aandoenlijke en niet-aandoenlijke hartstochtelijkheden. En hoe ging het hem in zijn eigenlijk vaderland? Al bewees de orde der Wurtembergsche kroon op zijne borst, dat de Hooge Regeering eenmaal een gunstige meening omtrent hem koesterde, later bleek het, dat hij bij haar meer en meer met een zwarte kool stond aangeschreven. Hij werd persoonlijk slechts geduld, zijn wetenschappelijk recht van bestaan niet erkend. Dit ondervonden zijne leerlingen, die het waagden aan zijne zijde als de herauten zijner wetenschappelijke grondstellingen op

te treden: zij werden verwijderd of in betrekkingen overgeplaatst, die hen dwongen den meester alleen te laten staan. Bovendien is er tijdens zijn professoraat ernstig gedacht aan de opheffing van het Tubingsche Seminarie, omdat de speculatieve en critische richting, die aldaar onder de Studenten begon te heerschen, in strijd kwam met hun kerkelijke roeping.[222] Hoe kon UHLHORN zich met een goed gemoed verkwikken in het schouwspel der aanvankelijk verloopende School, zonder zich te ergeren aan het gebruik van menigen onverkwikkelijken maatregel, om haar uiteen te drijven! Maar wat hebben al deze maatregelen gebaat? Wat baat de voorname houding, die menig woordvoerder op het gebied van Duitschland's theologie tegenover BAUR heeft aangenomen? Duitschland is, behoudens allen eerbied voor zijn wetenschappelijken roem, de wereld niet, noch de macht die de meening der geheele theologische wereld beheerscht. Het heeft aan den invloed van BAUR's tegenstanders minder goedgedaan, wat zij zich zelven niet konden ontveinzen, dat de theologische wetenschap, bij miskenning van den arbeid der Tubingsche School, niet waarlijk vooruitgebracht kan worden. En hij, op zijne beurt, heeft niets te veel gezegd, toen hij, onder het gelui der doodklok over zijne School, met alle bescheidenheid voor zich en zijne vrienden de woorden des Apostels overnam: „Als stervende, en ziet, wij leven!"[223] In Frankrijk, Holland, Zwitserland, Italië, Engeland, Noord-Amerika, weerklinkt BAUR's naam, en vindt zijne richting hare voorstanders. Om hier niet te veel te zeggen, geven wij liefst een me-

dedeeling van ZELLER weer. „In de laatste jaren — zoo schrijft hij [224] — is er in de Evangelische kerk van Frankrijk een zeer belangrijke beweging ten bate van een vrije beoefening der theologie en hare invoering in de Kerk ontstaan, die het eerst van leerlingen der vrijzinnige Straatsburger Faculteit uitging, maar spoedig verder voortging, door zich aan de zienswijze der Tubingsche School aan te sluiten. De voornaamste woordvoerders van deze richting zijn de gevierde kanselredenaars: COLANI en de Geneefsche EDM. SCHERER; hun orgaan is COLANI's Revue théologique, de Lien enz. Aan deze School sluit zich een belangrijke partij onder de Hollandsche protestanten aan. Met hen staat ook dat gedeelte der Zwitsersche geestelijkheid in nauwe betrekking, dat in de Zeitstimmen van den Wartauschen predikant LANG — thans te Meilen, aan het Zuricher meer — zijn orgaan, en, op geringe uitzondering na, in de Zuricher theologische Faculteit zijn wetenschappelijk middelpunt heeft. Ook in de Engelsche kerk ontbreekt het, in den laatsten tijd, niet aan teekenen van een vrijere richting, die zich bepaald ook onder den invloed der Duitsche (Tubingsche) theologie een weg baant. Reeds in de Evangelical Alliance, ten jare 1846 tot stand gekomen, openbaart zich, ondanks hare dogmatische bekrompenheid, toch de neiging om zeker gedeelte der dogmatische geschilpunten als minder wezenlijk te beschouwen. Veel verder gaan de zeven schrijvers der stukken, die, vóór eenige jaren onder den titel van Essays and Reviews te Oxford in het licht verschenen, de heftigste tegenspraak bij de Anglicaansche geeste-

lijkheid verwekten, en in talrijke exemplaren verspreid algemeen groot opzien baarden. Eenige van deze stukken tasten zóó onbewimpeld het supranaturalistische Schriftgeloof aan, als men zulks in Engeland sedert de dagen van het Deïsme niet meer had beleefd. Bij de Noord-Amerikaansche Unitariërs vond een rationalistische opvatting van het Christendom nog meer ingang; hun voornaamste woordvoerder was WILLIAM CHANNING te Boston, wiens theologische geschriften in zeer ruimen kring gelezen worden. Nog koener en met grooten bijval trad THEODORE PARKER († 1860), insgelijks te Boston, als prediker en als schrijver op. Ook deze verschijnselen staan in verband met de Duitsche critiek, deels zooals zij van de oude Rationalisten, deels zooals zij van SCHLEIERMACHER, BAUR en STRAUSS is uitgegaan." — Zóó schreef ZELLER in 1862. Thans zou hij nog kunnen spreken van den Engelschen MACKAY,[225] en van den Milaanschen hoogleeraar BARTOLOMEO MALFATTI.[226]

Hoewel er in de officiëele, voor de Tubingsche gemeente opgestelde levensschets van BAUR te lezen staat, dat zijne lessen voortdurend levendige belangstelling ondervonden, wordt toch door anderen gezegd, dat hij langzamerhand zijnen invloed zag afnemen. Reeds ten jare 1857 schreef PHILIPP SCHAFF: "Dr BAUR, de patriarch der hypercritische Tubingsche School, en de ernstigste en geleerdste van allen, ziet zijnen invloed afnemen, naarmate hij ouder wordt. Degene, die tegenwoordig (te Tubingen) als professor in de theologie de meeste populariteit bezit, is zijn volmaakte

tegenvoeter, Dr. Beck, die alle hedendaagsche nieuwigheden met het stilzwijgen der uiterste verachting bejegent en er voor uitkomt, niets te weten dan den Bijbel als het boek des levens." [227] H. Schmidt, één van Baur's leerlingen uit de latere jaren zijns levens, getuigt, dat de meester bij de theologische jongelingschap nog altijd geestdrift voor zijne lessen vond, maar voegt er bij: "Zelfs zijne leerlingen werden eenigszins critisch jegens hem gestemd; de booze jeugd begon, bij alle genegenheid die zij hem betoonde, met de telkens wederkeerende termen van de klimmende tegenstrijdigheden en de bestendige ontwikkeling der idee den spot te drijven." [228] Wat hiervan zij, toch heeft hij zich zelven niet overleefd. Sedert lang ging zijne richting zich, over catheder en studenten heen, wijd en zijd baan maken. De moderne Tubingsche theologie heeft een beteekenis verkregen, die hare voorgangster met al haren kerkelijken roem nooit heeft gehad: te midden der menigvuldigste tegenspraak dringt zij steeds verder de theologische wereld door.

II.

Gelijk reeds door Bunsen is opgemerkt [229], deed de meerderheid van Baur's tegenstanders hem onrecht, door hem als vijand des Christendoms te beschouwen en te behandelen: maar even onrechtmatig handelde Bunsen, door de critiek naar Baur's methode eenvoudig aan subjectieve beweegredenen of philosophische bijoogmerken toe te schrij-

ven. De stichter van de Tubingsche School heeft nergens getoond jegens het Christendom vijandschap te koesteren, of het aan eenig wijsgeerig stelsel op te offeren. Hij was slechts geschiedvorscher, maar in streng wetenschappelijken zin. Als zoodanig onderzocht hij het Christendom, naar vaste critische beginselen, zonder eenigszins voor de uitkomst van zijn onderzoek te schromen. In dit wetenschappelijk-historisch karakter behoorde hij volkomen zijnen tijd toe. Sinds eenige jaren, bijna een halve eeuw, openbaart zich in de beschaafde wereld een bijzondere behoefte aan volstrekte, algemeen geldende objectiviteit, aan een nieuw reëel houvast voor den menschelijken geest, bij het verlies van zooveel denkbeeldige steunselen als hem reeds ontvallen zijn en nog dagelijks ontvallen. Vandaar ter eene zijde de invloed, dien het materialisme uitoefent, en de opgang, dien het positivisme maakt; ter andere zijde, de orthodoxe ijver voor een modern kerkelijk confessionalisme, en de liberale bemoeiingen om de kerkelijke dogmatiek in overeenstemming te brengen met het moderne bewustzijn; aan alle zijden een historische richting, die een volledige omwenteling in de beoefening der wetenschap bewerkt [230] — altemaal gevolg van het zoeken des geestes naar eene plaats, waar hij staan kan. Maar — wat reeds de genoemde verschijnselen bewijzen — niet alle geesten voegen zich op één en dezelfde plaats bijeen. De theologische Faculteit van Tubingen, op haar stereotyp supranaturalistisch standpunt, waardoor zij reeds aan de rationalistische beweging dezer eeuw vreemd was gebleven,

kon zich onmogelijk vinden in de richting, die van Baur uitging, en de Wurtembergsche Regeering, uit kracht van datzelfde standpunt, evenmin. Denken wij tevens aan de verbazende omkeering, door zijne critiek op het gebied der historische theologie teweeggebracht! Zij werkte als een orkaan, die elke vrucht, op dat gebied gekweekt, vernielde; als een aardbeving, die het geheele gebouw dier theologie deed schudden op zijne grondvesten. Wat werd er zoodoende van den canon des N. Testaments? Slechts vijf geschriften echt: de vier eerste Paulinische brieven en de Apocalypse. In stede van de geloovig erkende harmonie tusschen de apostelen, een geschiedenis van tweespalt en strijd, die ver in de tweede eeuw bleef nawerken. De bronnen der oudste kerkgeschiedenis, vriendelijke en onvriendelijke gedenkstukken van een langdurige historische ontwikkeling. De Canon uiteen gescheurd; de eerste gemeente van haar kroon beroofd; de apostelen van hun voetstuk gerukt; de persoon van den Christus in een dialectisch beloop van godsdienstig denken opgelost. Het scheen, of het Engelsche deïsme der achttiende eeuw, met al den moedwil zijner resultaten, te Tubingen herleefde! Het was het Hegelsche pantheïsme, in de volle consequentie zijner beginselen, op Christelijk-theologisch gebied overgebracht! En met zulke dingen kwam Baur te voorschijn, bijna van jaar tot jaar, om steeds nieuw leven aan het werk zijns geestes in te storten! En zóó handelde Baur, terwijl men tot rust meende gekomen te zijn, na de onrust over het Leben Jesu van Strauss! Hem zelven hoorden wij

reeds zeggen: „Waar, zooals op godsdienstig gebied, allerlei voetangels en klemmen van dogmatische vooroordeelen verborgen liggen, en het zelfbewustzijn, bij zijne ontwakende zucht naar vrijheid, zulk een groot tegenwicht heeft in het geloof aan de zaligmakende waardij der canonieke geschriften, daar moet het al een sterke of zeer ontwikkelde geest zijn, die alles weet te verloochenen wat niet voor de rechtbank der critiek bestaan kan." Op zulke veelomvattende en doortastende critische operatiën, als de zijne, was niemand verdacht; vooral niet, zoo stout als ze gedreven werden, krachtig geholpen door een kring van jeugdige talenten en niet minder gesteund door een schat van zeldzame geleerdheid. Geen wonder derhalve, dat Baur's naam een schrikverwekkenden klank verkreeg; dat de aard zijner werkzaamheid ook bij theologen een onbedwingbaar gevoel van verontwaardiging opwekte; dat dezen verbitterd werden op een philosophie, de Hegelsche, die een Strauss had kunnen voortbrengen en nu opnieuw in Baur zoo verregaand overmoedig het hoofd opstak; dat velen geen woorden genoeg wisten te vinden, om te waarschuwen tegen de ongeloovige wetenschap en het snoeimes der critiek. Zij hadden het Evangelie, zij hadden de Kerk, zij hadden Christus en Christendom niet moeten liefhebben, indien zij toen een ander gevoel hadden kunnen koesteren. Sommigen bleven in die stemming jegens Baur volharden; anderen zijn er allengs van teruggekomen; weer anderen hebben zich aan zijne zijde geschaard. Maar in elk geval stond hij met zijne studiën zoo lijnrecht te-

genover de meest verbreide theologische zienswijze, dat ieder ander onwillekeurig huiverde bij de gedachte, wat er onder den invloed der Tubingsche School van kerk en gemeente worden moest. En toch, al het edele van deze liefde, van deze zorg en bezorgdheid voor kerk en gemeente, bewijst nog niets tegen BAUR's wetenschappelijke waarde. Hier is de vraag: Wat heeft hij voor de theologische wetenschap gedaan? Wij antwoorden: voor de Dogmengeschiedenis heeft hij een nieuwen weg der eere gebaand; voor de Kerkgeschiedenis heeft hij de methode van organische beschouwing en behandeling vastgesteld; voor de kennis des oudsten Christendoms heeft hij nog ongekende gezichtspunten geopend; voor de literatuur van dien tijd heeft hij frissche levendige belangstelling opgewekt; kortom, hij heeft de historisch-theologische wetenschap voorgoed in de bedding der algemeen geldende wetenschappelijke beginselen en regelen geleid. Ook door hem is te dezen het laatste woord niet gesproken; voor een afdoende beoordeeling van zijn arbeid is de tijd nog niet gekomen; de debatten over den Canon en diens geschiedenis zijn nog niet gesloten. Maar wie in het verval der Tubingsche School een verval van hare krachten ziet, bedriegt zich. Toen UHLHORN over deze School het vonnis velde, beriep hij zich, onder anderen, op de verhouding waarin KÖSTLIN, VOLCKMAR en HILGENFELD tot haar staan. „Alle drie — merkt hij op [231] — trachten zij het onbepaalde bij BAUR te boven te komen, en de beide ter samenstelling der Evangeliën werkzame krachten, o n d e r w e r p en s t r e k k i n g,

beter tegenover elkander af te wegen. Daarbij legt Köstlin weer zwaarder gewicht op de bronnen, en laat hij de strekking meer op den achtergrond treden. Volckmar daarentegen plaatst de strekking zoo geheel voorop, dat zij scheppend werkt. Hilgenfeld laat, evenals Köstlin, de strekking meer terugwijken en het beloop van de samenstelling der Evangeliën van een veel vaster historische kern uitgaan; waarna dan de strekking steeds meer gezag verkrijgt, zich voet voor voet krachtiger doet gelden." Dit verschil van zienswijze bij zulke mannen zou inderdaad van groote beteekenis ten nadeele der Tubingsche School zijn, indien zij voor zich zelve een bepaald systeem, een afgerond stelsel had te handhaven. Nu echter hare kracht alleen bestaat in hare beginselen en methode, nu zien wij in den verschillenden arbeid van het genoemde driemanschap het bewijs van hun ernstig streven, om zelfstandig de wetenschappelijke grondstellingen des meesters in hun eigen geest te laten voortwerken. Door dit streven naar zelfstandigheid handelden zij juist in Baur's geest. Of al de publieke theologische opinie hem tot stichter eener nieuwe critische School verhief, hij bedankte voor zulk eene dubbelzinnige eer, die hij zich in geen geval kon toeëigenen. Hij wist niet, wat hij van de wetenschappelijke critiek moest denken, indien hij de zijne als geheel nieuw beschouwen moest. Wie met hem wilde meegaan, dien riep hij toe: "Een scherpe blik en degelijke studie, en dan voorwaarts! Het recht tot vrij onderzoek der Schrift, is het onvervreemdbare recht van den Protestant." [232]

III.

Tot eene juiste waardeering van BAUR's wetenschappelijke ontwikkeling dient nog de opmerking, dat hij, naar 's lands wijze, acht à negen jaren in een Seminarie heeft doorgebracht, waarvan de vijf laatste jaren als student in het Evangelische Seminarie te Tubingen. In dit gesticht, dat oorspronkelijk tot een Augustijner klooster behoorde, worden de toekomstige leeraren der Wurtembergsche Hervormde kerk opgekweekt, onder toezicht en leiding van leermeesters, die er insgelijks zijn gehuisvest; en gelijk het in de wandeling het K l o o s t e r heet, zoo ademt het ook in de geheele inrichting van zaken zekeren kloostergeest. De statuten bevatten, nog in 1849, onder andere bepalingen de volgende: „[233] Superintendenten en Repetenten regelen voor ieder kweekeling de verdeeling van zijnen tijd, de orde en volgorde waarin hij studeeren, de lessen die hij bijwonen, de boeken die, en de wijze waarop hij ze lezen moet. In de eerste dagen van ieder nieuw halfjaar moet de kweekeling aan den Repetent, onder wiens opzicht hij staat, een schriftelijk plan zijner studiën overhandigen, waarin zoowel de verplichte als de vrijwillige studiën zijn opgenomen. Dit plan vereischt de goedkeuring van den Repetent en van het Inspectoraat; wanneer daarin lessen of studiën voorkomen, die in den voorgeschreven philosophischen of theologischen kring niet schijnen te passen, dan kunnen ze geschrapt en veranderd worden. Slechts één vak kon in

lateren tijd volkomen vrij beoefend worden, de philosophie, aangezien deze wetenschap, om haar nauw verband met de theologie, altijd zeker heilig recht bezat, al week ze in hare zelfstandige ontwikkeling nog zoo ver van de theologie af. Voorts moeten de Seminaristen elken Zon- en Feestdag den openbaren godsdienst bijwonen. De herberg mag in de uren van uitspanning bezocht worden, doch zonder dat men daarvan een regel maakt. De deelneming aan Studenten-vereenigingen is streng verboden; duelleeren en oefening in het duelleeren worden met gevangenis en desnoods met verbanning uit het Seminarie gestraft. Het rooken is in het studeervertrek geoorloofd, maar niet op de wandeling en langs de straat. Geringere overtredingen worden gestraft met verlies van een rantsoen wijn, ergere gevallen met opsluiting. De officiëele kleeding is zwart, hoewel met eenige wijziging op de gewone werkdagen. Halsdoeken, mits zwart of wit, mogen volstrekt niet ontbreken. Elke inbreuk op de wet der kleeding wordt gestraft." — Zulk een klein-schoolsche opleiding van jongelieden, in de frissche kracht van het eerste mannelijke leven, heeft veel tegen zich. In het algemeen reeds zooveel als stelselmatige africhting van individuën tegen zich hebben kan. Maar in het bijzonder geldt hier nog, wat de oud-Seminarist Fr. Th. Vischer te recht opmerkt: [234] "Juist op dien leeftijd (van 14 jaar en daarboven) moet in het kneedbaar gemoed de eerste grond gelegd worden, niet alleen voor hoogere vorming van den geest, maar ook voor algemeene beschaving, vooral ter vorming

van het lichaam tot een lenig, buigzaam werktuig der ziel. Deze moet het lichaam onder hare macht brengen, opdat het niet weerspannig weigere haar te dienen bij de uitdrukking van hare gewaarwordingen, bij de volvoering van hare gedachten. De jongeling krijgt bij het opwassen behoefte aan gezellig verkeer, hij moet de school zijner vorming door den omgang met het andere geslacht binnentreden, hij moet de verstrooiingen en genoegens der wereld met wijsheid leeren genieten, moet door eigen ervaring vroeg leeren inzien, dat in die genoegens het oneindige genot niet ligt, hetwelk de onbedreven verbeelding daarin zoekt, opdat hij niet op rijper leeftijd, als man, deze ervaring tot veel duurder prijs hebbe te koopen. Daarbij heeft hij behoefte aan toezicht en leiding, zooals hij die alleen in een familiekring kan verkrijgen. Hoe heilzaam werkt reeds de omgang met een zuster op de vorming van een mensch! De opvoeding in een Seminarie kan het gemis van den familiekring nooit aanvullen. Al bewaken de opzichters hunne kweekelingen nog zoo streng, en al geven zij hun nog zooveel goede lessen, en al nemen zij hen soms in hun eigen familiekring op, daarmede wordt weinig gewonnen, nu doorgaans de ruwere met den zachter gestemde, de edeler en fijner beschaafde met den lompe en plompe is opgesloten, en deze onrijpe menschen alzoo aan elkanders opvoedende leiding zijn overgegeven. De tucht der Seminariën heeft menigeen voor traagheid en losbandigheid bewaard, doch ook menig krachtig hoofd te gronde gericht, omdat het in zijn gevoel voor vrijheid de bestaande banden niet

kon verdragen, uit trots al de wetten der inrichting vertrad en in dollen overmoed de lang ontbeerde genietingen najoeg." Ziedaar de groote schaduwzijde dezer inrichting, die natuurlijk ook weer een lichtzijde onderstelt. VISCHER zelf verklaart, bij slot van rekening," dat hij de herinnering van dat samenleven, de innigste onderlinge aaneensluiting van een uitgelezen vriendenkring, door een gemeenschappelijke overtuiging vereenigd, als een schat ter duurzame verrijking des geestes, voor geen prijs ter wereld zou willen missen." Maar er is nog meer. De Seminaristische regeling der werkzaamheden heeft in elk geval deze waarde, dat daardoor — weder naar VISCHER's getuigenis — honderden, die eindelijk lust kregen in hetgeen zij gedwongen aanvingen, voor de wetenschap gewonnen zijn. Ook draagt de aard dier werkzaamheden een bijzondere vrucht bij jongelingen van goeden aanleg. Heeft het Seminarie geene plaats voor de inductieve wetenschappen, die troetelkinderen onzer practische eeuw, daar het alleen voor philosophische en theologische studiën openstaat, zoo geeft het alleszins aan deze studiën een eenzijdige richting, maar kweekt het intusschen een geest van bespiegeling, die, worstelende met de groote vraagstukken van den godsdienst in zijne verhouding tot wetenschap en kunst, de groote trekken der dingen in het oog weet te vatten — een geest, zooals die rustte op SCHELLING, HEGEL, VISCHER, BAUR. Aan de seminaristische tucht moge dus middellijk de schuld liggen, dat BAUR weinig hart had voor het gewone werkelijke leven; dat zijne levensphilosophie scheen te bestaan in de leuze:

„Ik leef bij mijn folianten — in mijn cel is 't Paradijs;" [235] dat hij, ook te midden van alle staatkundige woelingen des tijds, leefde en stierf in de rustige sfeer der ideeën, waaruit hij slechts bijwijlen neerdaalde, om zich van top tot teen gewapend te vertoonen aan zijne bestrijders. Maar dan ligt het even middellijk aan dezelfde tucht, dat hij uitmuntte door een reusachtige geleerdheid, die niet licht geëvenaard wordt; door een methode van arbeiden, die verbazing wekt; [236] door een veerkracht van volharding, die geen verslappen kende; door een tact, die het genie nabijkomt, om de vraagstukken, wier behandeling hij aanvaardde, in het hart te grijpen, benevens een geniale scherpte van blik, om ze te gelijk in hun onderlingen samenhang te overzien en steeds het geheel in het oog te houden; kortom, door al die gaven en eigenschappen, die hem gemaakt hebben tot een meester, tot den stichter van een nieuwe aera op het gebied zijner wetenschap. Hij heeft — ook in dit opzicht evenbeeld van den Koningsberger criticus — zijn land en maagschap niet verlaten, om vreemde landen te gaan zien; maar met zijnen geest heeft hij de nog weinig bekende wereld des oudsten Christendoms doorkruist, langs de wegen die hij zich geopend zag; en de gedaante dezer wereld heeft hij weergegeven in een tafereel, waaraan niets wezenlijks is te veranderen, dan op grond eener nieuwe ontdekking langs denzelfden weg van historische critiek. Zijne historisch-critische beginselen vinden weerklank in het hedendaagsche wetenschappelijk gevormde bewustzijn: vandaar de invloed, dien zij heinde en ver

uitoefenen. Ook stemt zijne critiek, door hare objectieve methode, samen met den realistischen zin onzer eeuw, en desgelijks zijne schrijfwijze, door haar echt zakelijk karakter. Dogmatische phrasen en scholastische syllogismen — words, words, words, zooals Hamlet zou zeggen — vindt men in den regel niet bij hem, waar het zaken geldt. Wat ook het lot zijner resultaten worden moge, hij eerst heeft ons een degelijken vasten bodem onder de voeten gegeven, niet tot een blijvend standpunt, maar tot een bepaald punt van uitgang bij de beoefening der historische theologie. Met andere woorden: er is nu geen vooruitgang in deze wetenschap mogelijk, tenzij men met Baur beginne.

Hiermede is ons critisch overzicht van Baur's werkzaamheid op theologisch gebied geëindigd. Of het daarom ook voltooid mag heeten, en dus in alles aan de bedoeling der prijsvraag van Teyler's godgeleerd Genootschap voldoet, zij het allereerst overgelaten aan het oordeel dergenen die de vraag hebben uitgeschreven. Ik heb mij streng bepaald bij Baur's werkzaamheid in het algemeen, voor zoover hij daardoor het hoofd eener nieuwe theologische school geworden is. Zulk eene hoogte bereikt men niet door resultaten, maar door beginselen en methode, als de grondslagen eener wetenschap. Al kon ik aantoonen, dat niet alles, wat onze criticus op die grondslagen gebouwd heeft, goud, zilver en kostelijke steenen is; dat hij enkele onderwerpen niet volledig genoeg bewerkt,

sommige gevolgtrekkingen te haastig gemaakt, nu en dan onjuist geoordeeld of verkeerd gezien heeft — daarmede zou ik, naar mijne meening, nog geen trek tot de teekening van zijn eigenaardig wetenschappelijk karakter geleverd hebben. Ware hier een critiek over al zijne studiën in het bijzonder, als de vruchten zijner werkzaamheid, gevraagd, dan had ik zeker niet aan het geven van eenig antwoord gedacht, omdat het mij onmogelijk is — wat dan vereischt zou worden — van alles wat hij behandeld heeft een eigen deugdelijke studie te maken. Eerst zooals ik de bedoeling der Prijsvraag verstond, gevoelde ik mij opgewekt, om aan hare beantwoording mijne krachten te beproeven : een man als Ferdinand Christian Baur, zulk een wegbereider voor allen die zekerheid verlangen omtrent de historie des oudsten Christendoms, is immers een monographie overwaardig. Hoe nu mijne poging zij uitgevallen, twee uitersten — de gewone Scylla en Charybdis voor Biografen — meen ik vermeden te hebben, zoowel dat van oncritische ingenomenheid met, als dat van hypercritische vitzucht tegen den held van mijn onderzoek. Hetzij ik van hem verschilde, of met hem instemde, in beide gevallen hoop ik, dat de gronden voor mijne zienswijze de aandacht van desbevoegden niet onwaardig zijn.

AANTEEKENINGEN.

AANTEEKENINGEN.

1 (Bladz. 1).

Zie: Lebensabriss, nach der Rede in der Kirche verlesen, in een brochure onder den algemeenen titel: Worte der Erinnerung an Ferd. Chr. Von Baur, Doctor und ord. Professor der Theologie an der Universität Tübingen, erstem Frühprediger an der Stiftskirche, erstem Inspector des evangelischen Seminars daselbst, Ritter des Ordens der Würtembergischen Krone, geboren den 21 Juni 1792, gestorben den 2, beerdigt den 5 Dezember 1860. — De Rede in der Kirche, als lijkrede na de begrafenis uitgesproken, is die van prof. Palmer terz. pl. S. 11—20.

2 (Bladz. 2).

Van zijn preekwerk heeft Baur niets het licht doen zien. Toch worden wij aangaande het stichtelijke gehalte zijner prediking ingelicht, door een mededeeling van Zeller in diens Vorträge und Abhandlungen u. s. w. S. 376: „Während er (Baur)

die einschneidendsten kritischen Operationen mit wissenschaftlicher Kaltblütigkeit vornahm, konnte er zugleich, ein Geistesverwandter Schleiermacher's, mit voller Ueberzeugungstreue kirchliche Vorträge halten, welche den Vorzug der Volksthümlichkeit zwar und der rednerischen Gewandtheit nur in geringerem Maasse besassen, welche aber durch die Wärme des religiösen Gefühls und den Ernst der sittlichen Weltansicht, die sich darin aussprach, auch bei minder gebildeten Zuhörern eines bedeutenden Eindrucks nicht verfehlten."

[3] (Bladz. 4).

Het bedoelde eereblijk bestond in de Orde der Wurtembergsche kroon, ten gevolge waarvan hij dat aristocratische Von vóór zijn geslachtsnaam voerde, dat hij van zijnen vader niet had geërfd.

[4] (Bladz. 8).

Ten onzent vooral Niermeijer, Harting, Van Hengel, Stemler, Doedes, Tideman.

[5] (Bladz. 8).

In een brochure, getiteld: Die tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart, eerst in 1859 en ten tweeden male in 1860 verschenen, en aldaar S. 58 en 59, noot.

[6] (Bladz. 10).

Zie: Dr. Uhlhorn, die älteste Kirchengeschichte in den neuesten Darstellungen, in Liebner's Jahrbücher für deutsche Theol., 1858. S. 349.

[7] (Bladz. 10).

In een werk: The Tübingen School and its antecedents: a review of the history and present condition of modern theology, 1863, preface pag. X. Dit hoogst belangrijke werk maakt, wat misschien sommigen zouden kun-

nen meenen, de behandeling van ons onderwerp volstrekt niet overbodig. Het heeft, namelijk, een bepaald Engelsche tint, en staat in nauw verband met den eigenaardigen toestand van het Engelsche kerkelijke Protestantisme. Al wat de schrijver te zeggen heeft — en hij heeft belangrijke dingen te zeggen — staat in bijzondere betrekking tot de Schrift. „It seems strange that in a country where the Bible is so highly prized as it is in England, so little notice should be taken of some of the best opportunities of making it intelligible. Few have even heard the name of the Tübingen School, unless through desultory notices in reviews, or the misrepresentations of opponents. Yet here may unquestionably be found some of the ablest efforts ever made towards explaining to the healthy unperverted reason, the meaning and origin of the writings of the New Testament. And the neglect seems the more remarkable when we reflect that the Bible is the commonly reputed basis of English education". In dit begin is de geheele strekking van het boek uitgedrukt.

8 (Bladz. 10).

Zie zijne bijdrage over: de wording van het Christendom, volgens de Tubingsche School, uit de Revue des deux mondes van 1863, vertaald, overgenomen in Maronier's bibliotheek voor moderne theologie, Dl. IV.

9 (Bladz. 11).

In de Revue de Théologie, troisième série, 1864, vol. II, p. 333, schrijft Schwalb: „Je me suis dit quelque fois, peut-être à tort, qu'en France, Baur, le chef de l'école de Tubingue, est plus redouté, plus détesté et même plus aimé qu'il n'est connu. C'est pourquoi je me propose d'offrir aux lecteurs de cette Revue, non pas une série d'articles sur Baur, mais une série de fragments extraits de ses ouvrages."

10 (Bladz. 11).

Wij noemen Baur, ondanks hem zelven, het hoofd eener

School, ter wille van het spraakgebruik, in zoover hij de vertegenwoordiger van een nieuwe wetenschappelijke richting op historisch-theologisch gebied geworden is; niet alsof hij een gesloten kring gevormd had, die, onder zijnen naam, zich gemeenschappelijk partij stelde voor zijne wetenschappelijke inzichten.

11 (Bladz. 12).

Vooral in het Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1828—1839, onder redactie van J. C. F. Steudel; en in de Theologische Jahrbücher, 1842—1857, onder redactie van E. Zeller, en sedert 1847, bij Zeller's vertrek van Tübingen naar Bern, ook onder die van Baur.

12 (Bladz. 12).

Een eenige uitzondering maakt hier een Academische verhandeling van Baur, in het Tüb. Zeitschrift, 1828, over een werk: Dr. Christiani Frederici Schnurrer, universitatis litterarum Tubingensis nuper Cancellarii, orationum academicarum historiam litterariam, theologicam et orientalem illustrantium delectus posthumus. Piae memoriae causa, addita praefatione biographica, edidit Dr. H. E. G. Paulus. Tub ap. C. F. Osiandrum, 1828.

---

13 (Bladz. 14).

De historische bijzonderheden, in deze tafereelen vervat, zijn altegader ontleend aan Baur's eigen mededeelingen in Klüpfel's Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen, 1849, en aan Zeller's opstel over Baur, in zijne Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts, 1865.

14 (Bladz. 15).

Het laatste deden onder anderen Göthe en Schiller, van wie

de eerste geen onchristen noch antichrist, maar een verklaard niet-christen wilde zijn, en de ander, uit godsdienstigheid, van de bestaande godsdiensten niets wilde weten.

15 (Bladz. 16).

Zie KANT's Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik u. s. w., S. 4.

16 (Bladz. 18).

In een officiëel stuk van het jaar 1652, waarin de Tubingsche professoren wegens ongepasten levenswandel berispt worden, worden zij nogtans geprezen wegens de echtheid en zuiverheid van hun geloof. Zie KLÜPFEL's Geschichte u. s. w. S. 175.

17 (Bladz. 19).

Ik zeg: „in den vorm," omdat de Bijbelsche wereldbeschouwing, die geen eigenlijk gezegde natuur kent, daarom ook moeilijk in den historischen zin des woords een bovennatuurlijke heeten kan.

18 (Bladz. 22).

Hier heb ik het oog op een plaats uit SCHLEIERMACHER's boek: der christliche Glaube u. s. w., 4te Ausg. I, S. 129, waar hij een paragraaf over de, met het Christendom verbonden ketterijën aldus besluit: „Weit entfernt den jetzt so stark gespannten Gegensatz zwischen Supernaturalismus und Ratiolanismus hierher ziehen zu wollen, wird doch zu bemerken sein, dass da wir zufolge des obigen auch innerhalb des kirchlichen mancherlei Annäherungen an diese häretischen Extreme zugeben müssen, diese sich auch zwischen jene beiden Behandlungsweisen theilen; und dass in den supernaturalistischen Darstellungen nicht nur den eigentlich dogmatischen sondern auch den volksmässigen eben soviel Anklang vom doketischen und manichäischen zu finden ist, als den rationalistischen nicht mit Unrecht Annäherung an ebionitisches und

pelagianisches vorgeworfen wird. Und auch dieses, dass jede Behandlung der Lehre, die sich nicht von aller Einseitigkeit frei hält, nothwendig nach einer von diesen beiden Seiten hinneigt, scheint für die Richtigkeit dieser (in de § voorkomende) Auffassung des häretischen zu zeugen.″

19 (Bladz. 22).

Die vrijzinnige theologische beweging stond niet op zich zelve, maar hing samen met den geheelen geest van dien tijd; want ze ging met een soortgelijke politieke beweging gepaard. Bij deze gelegenheid werd K. A. Hase, sedert 1823 privaat-docent der Theologie te Tubingen, wegens demagogische bemoeiingen op de Wurtembergsche vesting Hohenasperg gevangen gezet. Vgl. Klüpfel, S. 400 flg.

20 (Bladz. 28).

E. G. Von Bengel, een man van groote wetenschappelijke beteekenis en talenten, was evenwel genoeg van de beginselen der School doortrokken, om de Schleiermachersche theologie eenvoudig af te wijzen, met een beroep op de mystieke en pantheïstische karaktertrekken van haar auteur. Vgl. Klüpfel, S. 241—245.

21 (Bladz. 30).

Wij volgen hier een mededeeling van Baur zelven, bij Klüpfel, S. 404. Anders is het bekend, dat hij ook voorlezingen heeft gehouden over: Kerkelijke Symboliek, Exegese en Theologie des N. Testaments, Inleiding op het N. Testament, en geruimen tijd over Protestantsch Kerkrecht. Vgl. Zeller, S. 363.

22 (Bladz. 31).

Onder deze studenten bevonden zich vroegere leerlingen van Baur uit het Seminarie te Blaubeuren, die hem — naar de getuigenis van D. F. Strauss — reeds schriftelijk hun nood geklaagd hadden, ″aus der dürren Heide der damaligen Tübinger Philologie und Philosophie″. — Zie een bijdrage van Wilhelm

HOFFNER over F. C. BAUR, in WESTERMANN's illustrirte deutsche Monatshefte für das gesammte geistige Leben der Gegenwart, 1865.

23 (Bladz. 31).

Op dit werk van BAUR komen wij later terug.

24 (Bladz. 32).

Ik teeken hier naar het bestaande portret van BAUR, in verband met den indruk, dien zijne werken mij van zijne persoonlijkheid geven. Vgl. Worte der Erinnerung S. 12, 34, 35. — FR. TH. VISCHER, als leerling en als vriend bijzonder met BAUR bekend, getuigt van hem: „Eine ähnliche Gestalt, wie unser Freund, wird nie wieder möglich sein: so modern im Mittelpunkte des geistigen Wirkens und so alterthümlich ehrwürdig, so unsern Reformatoren verwandt. Es ist genug, wenn man von einem leeren Manne zu rühmen hat, er sei doch rein und kindlich gewesen, aber es ist hoch gesprochen, wenn man von einem gewaltigen Mann es rühmen, wenn man sagen darf: so gross und so einfach, so gut, so schlicht, so anima candida. Ich höre immer, wenn ich an ihn denke, auch den Ton seiner Stimme, worin gar ein so zum Herzen gehender Klang der inneren Lauterkeit lag. Das beste des altschwäbischen Wesens, was die Ueberbewusstheit moderner Köpfe nie versteht, fasste sich in ihm mit der ganzen Schärfe des kritischen Geistes der neuen Welt, mit heldenmässigem Wahrheitsmuth und nicht ermüdenden Fleiss in Eins zusammen." — Zie ZELLER, S. 377.

25. (Bladz. 32).

Primae rationalismi et supranaturalismi historiae capita potiora. Pars I. De Gnosticorum Christianismo ideali. Pars II. Comparatur Gnosticismus cum Schleiermacherianae theologiae indole. Tub. 1827.

[26] (Bladz. 33.)

Tübinger Zeitschrift für Theologie, I, S. 220 flgg.

[27] (Bladz. 38).

Baur verwachtte, dat Schleiermacher in vervolg van tijd zijne meening omtrent de betrekking tusschen het historische en het ideëele Christendom duidelijker zou verklaren. — Toen Schleiermacher las hetgeen Baur van hem gezegd had, bevroedde hij in dezen zoo weinig een geestverwant, dat hij (in Ullmann's Studien und Kritiken, 1829) klaagde over groot misverstand ten aanzien van zijn systeem en in zijnen censor een getrouw leerling der oude Tubingsche School meende te herkennen. Het moest hem ook hard vallen, zich op één lijn met de Gnostieken geplaatst te zien, terwijl hij, in de Inleiding op zijne Geloofsleer, onder de docetische ketterij het Gnosticisme van het Christendom had uitgesloten. In 1830 kwam hij te Tubingen, om er met zijne tegenstanders over zijne theologie te spreken.

[28] (Bladz. 40).

Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Herausgegeben von Dr. Ph. Marheineke.

[29] (Bladz. 41).

Baur drukt sterk op »die hohe Bedeutung, die die Religions-Philosophie insbesondere durch das hegel'sche Werk gewonnen hat;« welke hooge beteekenis hij hierin stelt, dat »es gehört zum Eigenthümlichen der hegel'schen Philosophie, dass sie die Religions-Philosophie als einen integrirenden Theil der ganzen Philosophie betrachtet.« — Zie zijn werk: Die christl. Gnosis u. s. w. Vorrede, S. X, en verder S. 669.

[30] (Bladz. 42).

Zie Baur's christl. Lehre von der Dreieinigkeit u. s. w., III, S. 886—889, en vgl. zijne christl. Gnosis, S. 668—670.

31 (Bladz. 43).

In eene Abgenöthigte Erklärung gegen einen Artikel der evangel. Kirchenzeitung, 1836, S. 225, noot, schrijft hij: „Ich bin kein Anhänger irgend eines philosophischen Systems, weil ich wohl weiss, wie trüglich es ist, sich von Menschenauktorität abhängig zu machen, aber gleichwohl habe ich die Ueberzeugung, dass sich auch von Hegel gar manches für die Theologie lernen lässt, und glaube, dass auch Manche von denen, welche so schnell bereit sind, über ihn abzusprechen, anders urtheilen würden, wenn sie sich entschliessen könnten, seine Schriften zuvor näher kennen zu lernen."

32 (Bladz. 44).

Herausgegeben von E. Gans. — Zweite Auflage besorgt von K. Hegel, 1840.

33 (Bladz. 44).

Vgl. hier Hegel's Encyklopädie der philos. Wissensch., herausgegeben von L. Boumann, 1845, Th. III, S. 424.

34 (Bladz. 46).

Toch is die beschouwing van Schelling niet zonder invloed op Baur's toenmalige historisch-theologische studiën geweest, zooals blijkt uit de grondstelling, waarmee hij in 1827 zijne professorale Inwijdingsrede opende: „dat, hetgeen van de geschiedenis over het geheel geldt, ook op de Kerk- en Dogmengeschiedenis toepasselijk is, dat zij haar roeping dan eerst vervult, wanneer zij van het uitwendige beloop der dingen tot hunne innerlijke oorzaken en algemeene wetten teruggaat." — Vgl. Baur's Geschichte der chr. Kirche, V, S. 79, en Zeller, S. 364 en 404.

35 (Bladz. 46).

In de Theol. Jahrbb., 1845, S. 230, spreekt Baur als zijne onwankelbare overtuiging uit, „dass auch der Kirchenhistoriker aus einer Philosophie, wie die Hegel'sche ist, nicht nur

überhaupt vielfachen Gewinn ziehen kann, sondern auch durch sie hauptsächlich sich Gesichtspunkte eröffnet sieht, von welchen aus es ihm erst möglich wird, der Lösung der Aufgabe näher zu kommen, die als das Ziel aller wahren geschichtlichen Betrachtung anzusehen ist, den ganzen Zusammenhang der Geschichte in seiner innern, im Wesen des Geistes gegründeten Nothwendigkeit zu begreifen."

36 (Bladz. 47).

Dit verschil van wetenschappelijken zin bij beiden hing ook weer samen met hun verschillende wetenschappelijke richting. Omdat SCHLEIERMACHER het verledene met den inhoud van het bewustzijn vergeleek, ging hij van zelf, zonder inachtneming van de historische werkelijkheid, alles uitziften wat niet met dien inhoud strookte; en omdat HEGEL op den gang van het verledene, evenals op het wezen Gods, het eigenaardige beloop van het bewustzijn toepaste, had hij van zelf geene behoefte, om de historische stof anders dan gewoon empirisch te nemen. — HEGEL had volstrekt geen hart voor de historisch-critische methode van B. G. NIEBUHR, wier vrucht hij rekende tot "Erdichtungen, an die Stelle der pragmatisirenden Erfindungen von psychologischen Gründen und Zusammenhängen getreten." Zie o. a. zijne Encyklopädie, III, S. 422. — Het hart, dat in dezen philosoof voor historie klopte, gold meer de idee der historie in het algemeen, dan de realiteit van hare bijzondere feiten.

---

37 (Bladz. 51).

Vgl. voornoemd opstel van WILH. HOFFNER, en een ander over: F. C. BAUR und die Tüb. Schule, in Unsere Zeit, VI.

38 (Bladz. 51).

Zie BENGEL's Archiv u. s. w., 1818, S. 656 — 717.

39 (Bladz. 54).

In zijne Kirchengeschichte, I, S. 39 flg. laat BAUR zich in denzelfden geest over de werking van het geloof aan den lichamelijk Verrezene uit, maar toont hij zich eenigszins wankelend wat de werkelijkheid van het feit zelf betreft. Hij schrijft dienaangaande:„ Nur das Wunder der Auferstehung konnte die Zweifel zerstreuen, welche den Glauben selbst in die ewige Nacht des Todes verstossen zu müssen schienen. Was die Auferstehung an sich ist, liegt ausserhalb des Kreises der geschichtlichen Untersuchung. Die geschichtliche Betrachtung hat sich nur daran zu halten, dass für den Glauben der Jünger die Auferstehung Jesu zur festesten und unumstösslichsten Gewissheit geworden ist. In diesem Glauben hat erst das Christenthum den festen Grund seiner geschichtlichen Entwicklung gewonnen. Was für die Geschichte die nothwendige Voraussetzung für alles Folgende ist, ist nicht sowohl das Factische der Auferstehung Jesu selbst als vielmehr der Glaube an dasselbe. u. s. w.„ Over dit wankelende in BAUR's zienswijze hebben sommigen zijner bestrijders zich meer of min vroolijk gemaakt. Tamelijk voorbarig; want de cardo quaestionis lag bij hem blijkbaar niet in de zaak zelve, maar alleen in de waarheid der zaak voor het bewustzijn der discipelen. En dat dezen aan de lichamelijke opstanding van JEZUS geloofd hebben, lijdt, naar mijn oordeel, geen twijfel.

40 (Bladz. 55)

ZELLER's Vorträge u. s. w., S. 381.

41 (Bladz. 56).

ZELLER, S. 414 flg. vgl. 375 flg.

42 (Bladz. 58).

Vorrede, S. V—VII.

43 (Bladz. 66).

Ze komen eerst in 1832 voor in het Tüb. Zeitschrift. — Nopens

het eerste opstel meldt Baur (bij Klüpfel, S. 418 flg.), dat Steudel, de laatste der Storrianen te Tubingen, er niet voetstoots, zooals het oorspronkelijk was, de wijding van zijn tijdschrift aan geven wilde, tenzij de auteur het zelf een besnijdenis deed ondergaan.

44 (Bladz. 70).

Zoo bestond er reeds overeenstemming in zienswijze tusschen Baur en Hegel, vóórdat de eerste den laatsten kende, daar ook Hegel, nog student zijnde, onder zijne medestudenten de meening uitsprak, dat in de cultuur des Israëlietischen volks veel zich door vergelijking met Grieksche en Romeinsche cultuur liet verklaren, "denn der menschliche Geist war zu allen Zeiten im Allgemeinen derselbe, nur dass seine Entwicklung durch die Verschiedenheit der Umstände unterschiedlich modificirt wird". Zie de Theol. Jahrbb. 1845, S. 194. Dit verschil van omstandigheden, welks beteekenis hier zeer laag wordt aangeslagen, bestond ook bij Baur enkel hierin, dat onder de Israëlieten alles werd teruggebracht tot hunnen volksgod, Jehova.

45 (Bladz. 71).

Zeller's Vorträge, S. 387 flg.

46 (Bladz. 75).

Der chr. Glaube, I, S. 133 flg.

47 (Bladz. 78).

Zie Morgan's geschrift: The moral philosopher, London, I, 1737; II, 1739; III, 1740. — Vgl. Hettner's Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrh., I, S. 383.

48 (Bladz. 78).

Vgl. wederom Hettner, III, 2, S. 296 flg., en Baur, die Epochen der kirchl. Geschichtschreibung, S. 140.

49 (Bladz. 79).

In het Tüb. Zeitschrift, Jahrg. 1830.

[50] (Bladz. 88).

In den tweeden druk van zijn Paulus (bezorgd door Zeller, 1866, I, S. 313) beroept Baur zich ook op 2 Cor. III, ten bewijze, „dass es sich bei der ganzen Auseinandersetzung des Apostels mit seinen Gegnern um eine Principienfrage handelte, bei welcher man nur auf das zurückgehen konnte, was den Apostel von Anfang an von den ältern Aposteln wesentlich unterschied.” Deze Principienfrage betrof dan zijn apostolischen rechtstitel.

[51] (Bladz. 90).

Zij, die den Romeinschen oorsprong van dit geschrift in twijfel trekken omdat het in de Grieksche taal geschreven en van den Ebionietischen zuurdeesem doortrokken is, moeten — volgens Baur — bedenken, dat het Grieksch zich van zelf aanbeval voor een gemeente die grootendeels uit Hellenisten bestond, en dat de Ebionieten zich, naar de getuigenis van Epiphanius, ook te Rome verbreid hadden. Baur bracht later de Clementinen meer bepaald tot de tweede helft der tweede eeuw. Theol. Jahrbb. 1844, S. 572.

[52] (Bladz. 90).

De Sage heeft — gelijk Baur opmerkt — dezen Simon, uit de Handelingen, naar Rome laten trekken, door verwarring van zijnen naam met dien van den Sabijnsch-Romeinschen god Semo Sancus.

[53] (Bladz. 93).

Op deze Sage komt Baur nog terug in 1836, bij gelegenheid van zijne bijdrage in het Tüb. Zeitschr.: Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbriefs u. s. w, en in 1845 in zijn: Paulus u. s. w. Zijn slotsom blijft, dat het verblijf van Petrus te Rome niet kan bewezen worden.

[54] (Bladz. 93).

Zie zijn strijdschrift tegen Uhlhorn: die Tüb. Schule u. s. w. S. 17.

55 (Bladz. 93).

Paulus, der Apostel Jesu Christi u. s. w., I Ausg. S. 298, en aldaar de noot.

56 (Bladz. 94).

„Der Ausgangspunt für eine Reihe von Untersuchungen," zegt Baur zelf, bij Klüpfel, S. 408; vgl. zijn strijdschrift: die Tüb. Schule, S. 17.

57 (Bladz. 95).

In het Tüb. Zeitschr. 1836, onder den titel: Einige weitere Bemerkungen über die Christuspartei in Corinth. — Nevens zijn oorspronkelijk opstel van 1831, heeft hij ook deze Bemerkungen onveranderd opgenomen in den eersten druk van zijn Paulus, S. 260—326.

In den tweeden druk is het een en ander verkort: maar om de belangrijkheid der zaak volgen wij het oorspronkelijke opstel.

58 (Bladz. 97).

Gelijk Baur ten aanzien van het eerste lid dezer slotsom tot zekere hoogte een voorganger had in J. E. C. Schmidt, zoo had hij ten aanzien van haar tweede lid een soortgelijk voorganger in den deïst Morgan (Zie boven bladz. 77), aan wien hij niet schijnt gedacht te hebben. Ook had Morgan de zaak niet historisch-critisch onderzocht. — Nog in zijn sterfjaar schreef Baur: „Dass unter der Kephaspartei und der sogenannten Christuspartei wesentlich eine und dieselbe Partei zu verstehen ist, halte ich auch jetzt noch für die einzig richtige Ansicht, um sowohl die Briefe des Apostels als auch das korinthische Parteiwesen überhaupt richtig aufzufassen." Zie zijn werk: das Christenth. und die chr. Kirche der drei ersten Jahrh., 2te Auflage, 1860, S. 58, noot.

59 (Bladz. 100).

Vgl. Schwegler, das nachap. Zeitalter, I, S. 89 flg. —

Wat die oude overlevering onder de Gnostieken betreft, verwijst SCHWEGLER naar een mededeeling van IRENAEUS, adv. haeret. III, 2, 1 (Vers. Lat.): „Quum enim ex Scripturis arguuntur, in accusationem convertuntur ipsarum Scripturarum, quasi non recte habeant, neque sint ex auctoritate, et quia varie sint dictae, et quia non possit ex his inveniri veritas ab his, qui nesciant traditionem. Non enim per litteras traditam illam, sed per vivam vocem; ob quam caussam et Paulum dixisse: Sapientiam autem loquimur inter perfectos."

60 (Bladz. 104).

De strengere Joodschgezinden onder de Christenen, de Ebionieten, dreven de zaak even ver, daar zij — volgens de opmerking van BAUR zelven, in zijn Paulus u. s. w., S. 385-387 — als strenge dualisten de geheele tegenwoordige wereld, met hetgeen zij oplevert en bevat, in vergelijking met de toekomende wereld voor het domein des Duivels hielden. Trouwens, met die tegenstelling van de tegenwoordige en de toekomende wereld — de tegenwoordige en de toekomende eeuw der Rabbijnsche theologie — bleven zij nog altijd op het Joodsche standpunt staan, waarvan wij bij het ascetisme der dwaalleeraren uit de Pastoraal-brieven geen spoor ontdekken. Dezen noemden. zooals 1 Tim. IV: 4 vrij duidelijk te kennen geeft, alle schepsel verwerpelijk, ter oorzake van den Schepper die het had voortgebracht.

61 (Bladz. 105).

Het eerst bij IRENAEUS, TERTULLIANUS, CLEMENS van Alexandrië· Dat POLYCARPUS, gelijk sommigen willen, op den eersten brief aan TIMOTHEÜS zinspeelt, is niet te bewijzen. Zie BAUR, S. 137.

62 (Bladz. 106).

Vgl. Abgenöth. Erklärung u. s. w., in het Tüb. Zeitschr. 1836, Hft. III, S. 185, 220, en Kirchengeschichte, V, S 396 flg.

[63] (Bladz. 107).

Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbriefs u. s. w., in het Tüb. Zeitschr., 1836.

[64] (Bladz 109).

Zie zijn strijdschrift tegen UHLHORN, S. 43 flg.

[65] (Bladz. 110).

Zijn inzicht omtrent den brief aan de Romeinen heeft hij nog meer bijzonder met het oog op den gang van PAULUS' denkbeelden ontwikkeld, in een opstel: über Zweck und Gedankengang des Römerbriefs, nebst der Erörterung einiger paulinischen Begriffe u. s. w., in de Theol. Jahrbb. 1857. — De begrippen, die hij hier behandelt, zijn: 1. der Begriff der Σὰρξ; 2. die Werke und der Glaube; 3. der unbedingte Vorsatz Gottes und der Glaube. Aan het slot van dit opstel maakt hij de opmerking: „So tief uns der im Römerbrief in seiner grössten Schärfe sich aussprechende Antinomismus und Antijudaismus des Apostels in seine innerste Geistesrichtung hineinsehen lässt, so sehr bildet einen nicht minder charakteristischen Zug seiner Individualität das Bestreben, die Antithese gegen das Judenthum aus dem Judenthum selbst zu rechtfertigen und zu begreifen, und mit demselben Interesse, mit welchem er dem Judenthum alles abspricht, was es als seinen absoluten Vorzug geltend macht, es auf der andern Seite aufrecht zu erhalten, und in seiner bleibenden Wahrheit festzustellen.” Met dit streven zal dan ook het gezegde van PAULUS, 1 Cor. IX : 20, in verband staan, „dat hij den Joden geworden was als een Jood, om de Joden te winnen.»

[66] (Bladz. 111).

Later gaf BAUR, in de Theol. Jahrbb. 1850, Beiträge zur Erklärung der Korintherbriefe, waarin hij deze vier punten behandelt: 1. de reizen des Apostels naar Corinthe; 2. zijne tegenstanders aldaar; 3. de collecte voor de Jeruzalemsche gemeente;

4. de ecstasen van PAULUS. Als historische slotsom vinden wij hier het volgende: „De Apostel is niet twee- of driemaal te Corinthe geweest, gelijk gewoonlijk ondersteld wordt, maar heeft tweemaal het plan gevormd, om derwaarts te reizen, en zich twee verschillende wegen voor de volvoering van zijn plan voorgesteld. Van het eerste plan spreekt hij in 1 Cor. XVI : 5, van het tweede in 2 Cor. I : 15 vlg. Dit tweemaal gevormde plan is evenwel niet tot stand gekomen; waarvan zijn tegenstanders hem een verwijt maakten, dat hij met kracht van zich wierp. De hypothese van een derden, tusschen 1 en 2 Cor. verloren geraakten brief heeft zoo weinig voldoenden grond, dat zelfs door zulk een brief de natuurlijke samenhang der beide andere lijden zou. De collecte voor de Jeruzalemsche gemeente hing samen met de reis, waarvan vooral in den tweeden brief sprake is; zij bepaalde zich niet bij de Corinthiërs, maar strekte zich over al de Paulinische gemeenten uit, en zij moest niet alleen dienen ten betoon van weldadigheid, maar ook ter verbroedering van het Paulinische en het Joodsche Christendom.” — Een tweede rubriek Beiträge over dezelfde brieven, in de Theol. Jahrbb. 1852, bevat zes punten: 1. den samenhang van 1 Cor. VII met V : 1—6; 2. de zienswijze van PAULUS aangaande het huwelijk en de slavernij; 3. het beginsel van gezag bij den Apostel; 4. zijne dialectiek in sommige bewijsgronden; 5. de overeenkomst tusschen 1 Cor. VIII—X en XII—XIV; 6. de vrouwen der Corinthische gemeente en de sluier-symboliek des Apostels. De bijzonderheden nopens de Corinthische gemeente, die in deze rubriek voorkomen, dienen alleen om aan het beeld van den toestand dier gemeente meer teekening te geven.

67 (Bladz. 111).

Die vatbaarheid van Heidenchristenen voor Joodschgezinden invloed is licht te begrijpen, indien men weet, hoe sterk er destijds onder Grieken en Romeinen met den Joodschen godsdienst gecoquetteerd werd. — Zie JOSEPHUS, contra Apionem, II, 39;

Philo, de Mose, II, vol. II, p. 137; Juvenalis, Sat. XIV; Tertullianus, ad nationes, I, 13. Vgl. Baur in zijn opstel: der hebräische Sabbath u. s. w.

68 (Bladz. 115).

Zijn gevoelen over deze plaats, en in het geheel over dezen brief, heeft hij later nog uitvoerig ontwikkeld tegen Ernesti en tegen Lünemann en Brückner, in de Theol. Jahrbb. 1849, S. 502 flgg., en nog eens afzonderlijk tegen Ernesti, terz. pl. 1852.

69 (Bladz. 118).

Vgl. een opstel van Baur over: die beiden Briefe an die Thessalonicher, u. s. w., in de Theol. Jahrbb. 1855. Hier komt hij tot het besluit, dat de tweede brief aan de Thessalonicensen ouder is dan de eerste. De tweede draagt een vrij sterk gekleurd historisch karakter, als geschreven naar aanleiding van de eerste der drie pseudo-Neronische bewegingen in Klein-Azie, waarvan ook Thessalonica het tooneel is geworden. Deze bewegingen ontstonden door de destijds algemeen verbreide, ook in de Apocalypse aangegeven meening, dat Nero, in plaats van gestorven te zijn, slechts verdwenen was en met vernieuwd geweld als de Antichrist zou terugkeeren. — Nu behoort de eerste brief blijkbaar tot een tijdperk, waarin de verwachting van den Antichrist, door het uitblijven van hare vervulling, zeer verflauwd was, al bleef het geloof aan de wederkomst van Christus met onverminderde kracht voortduren. Ook is hier, volgens hfdst. II : 16^{b}, de verwoesting van Jeruzalem een voltooid feit.

70 (Bladz. 120).

Theol. Jahrbb., 1851, S. 225, noot.

71 (Bladz. 121).

Sommigen meenen het verschil tusschen den Paulus der Handelingen en dien der Brieven geheel of gedeeltelijk te kunnen oplossen door vergelijking van Rom. IX : 3 vlg., 1 Cor. VIII : 13 en

IX: 20, de bekende bewijsplaatsen voor zijnen tact als prediker en voor zijne liefde tot het Israëlietische volk. Maar deze plaatsen kunnen in geen geval iets beteekenen, dat lijnrecht tegen de zeer stellig en zeer sterk uitgesproken antijudaïstische beginselen des Apostels indruist. Reeds daarom kan ik mij niet vereenigen met de redeneeringen, waardoor CH. J. TRIP, in zijne laatste Prijsverhandeling: Paulus nach der Apostelgeschichte u. s. w., S. 233 flg., de "Gesetzesfrömmigkeit" van den PAULUS der Handelingen zoekt goed te maken.

72 (Bladz. 122).

Zie: BAUR, das Christenthum u. s. w. der drei ersten Jahrh., S. 93, noot. — Die SIMON der Clementinen, een zeer nevelachtig wezen, de Vader van alle anti-Joodschgezinde ketterijën, werd, zooals hij in de Handelingen voorkomt, in 1831 door BAUR nog voor een historisch persoon gehouden. Zie het opstel over die Christuspartei u. s. w. S. 126.

73 (Bladz. 123).

In de Theol. Jahrbb. 1844.

74 (Bladz. 125).

Omdat BAUR aan de omstandigheid, dat de vereerders zich ook op den apostel JOHANNES beriepen, een grond voor de onechtheid des vierden Evangelies ontleende, heeft hij zijne critiek zelfs twee malen moeten verdedigen tegen STEITZ, in de Theol. Jahrbb. 1857, en in HILGENFELD's Zeitschr. 1858. Bij die gelegenheid stelde hij nog duidelijker in het licht, dat de vereerders, naar hunne eenvoudige Joodsche overlevering, den 14den Nisan als den waren Paaschdag handhaafden, weshalve zij ook Quartodecimanen, veertiendendag-drijvers, heetten. De Catholieken, die het feest op den volgenden Zondag vierden, heiligden de voorafgaande zes dagen der week met vasten. Hiermede zal dan in verband staan, dat de vierde Evangelist, die zich door zijne voorstelling van JEZUS' sterfdag aan de zijde der niet-vereerders plaatst, hem ook den

zesden dag vóór het feest te Jeruzalem laat komen, om er den dood te vinden. — Zóó beschouwd, moet dit Evangelie na 160 geschreven zijn.

75 (Bladz. 126).

Bij Theophilus Antiochenus, Irenaeus, Tertullianus, Clemens Alexandrinus. Zie Baur's krit. Untersuchungen u. s. w., S. 349. — Vgl. de Theol. Jahrbb. 1857, S. 212, noot. Hier bestrijdt hij, tegen Luthardt, die door middel van Justinus Martyr de apostolische echtheid van het vierde Evangelie tracht te handhaven, het bestaan van eenig geldig bewijs, dat Justinus dit Evangelie gekend heeft. — Baur heeft zich, ter zake van zijne critiek op het vierde Evangelie, ook nog verdedigd tegen De Wette, Theol. Jahrbb. 1849, S. 346 flg.; tegen Delitzsch, Brückner en Hase, terz. pl., Jahrg. 1854 en An Dr. K. Hase, S. 5—70; tegen Bleek, Theol. Jahrbb. 1847, tegen Weitzel, terz. pl., Jahrg. 1848; tegen Weisse, Weizsäcker en Ewald, in Die tüb. Schule, S. 85 — 171.

76 (Bladz. 126).

In de Theol. Jahrbb. 1846.

77 (Bladz. 127).

In een later verschenen afzonderlijk geschrift over: das Markusevangelium u. s. w., nebst einem Anhang über das Evangelium Marcion's, 1851, komt Baur tot het besluit: „Das Marcion in seinem Evangelium geändert hat, lässt sich nicht wohl bestreiten, mag aber des von ihm Geänderten mehr oder weniger sein, es lassen sich auch nicht alle Textesverschiedenheiten unter den Gesichtspunkt einer absichtlichen und willkürlichen Aenderung stellen, sondern mehrere können nur daraus erklärt werden, dass er einen älteren von dem kanonischen verschiedenen Text hatte. Diese Annahme erhält eine neue, von Marcion's Evangelium unabhängige Stütze dadurch, dass dieselben Stellen, in welchen Marcion nicht wohl geändert haben kann, bei näherer Betrachtung

sich als solche zeigen, bei welchen die Vermuthung, dass sie erst durch die Hand eines Ueberarbeiters in unser Evangelium gekommen sind, oder diese Form in ihm erhalten haben, sehr wahrscheinlich ist . . . . . . So betrachtet stehen das marcionitische und das kanonische Lukasevangelium, dem ursprünglichen gegenüber, in gleicher Linie neben einander, beide haben es verändert, das eine hat hinweggethan, das andere hinzugethan, und wir sehen somit auch daraus, mit welcher Freiheit man zu verfahren pflegte, sobald nur die Substanz der evangelischen Geschichte unversehrt zu bleiben schien. Was mit dem Standpunkt, auf welchen man stand, nicht harmonirte, schien ja eben darum auch nicht geschichtlich zu sein. Marcion hat demnach wesentlich nichts Anderes gethan, als was selbst innerhalb des synoptischen Kreises auch Lukas und Markus thaten, wenn wir sie theils mit einander, theils mit Matthäus vergleichen.″ Zie S. 223—226. — BAUR blijft er echter bij, dat de oorspronkelijke Lucas korter was dan onze canonieke, en onder anderen de twee eerste hoofdstukken miste. — Uit het tijdperk waarin MARCION leefde, nog vóór het midden der tweede eeuw, laat zich de ouderdom van het Evangelie in geen geval bepalen, maar in zijn oorspronkelijken vorm moet het althans eerst na het jaar 70 geschreven zijn, om de bijzondere zinspelingen, die het bevat, op de verwoesting van Jeruzalem. Zie BAUR, *das Christ. der drei erst. Jahrh*, S. 73.

78 (Bladz. 129).

De reden, die BAUR hier voor het gemis der dusgenoemde vóórgeschiedenis van JEZUS bij MARCUS geeft, heeft hij naderhand teruggenomen in een werk, dat hij als aanhangsel tot zijne *kritische Untersuchungen über die kan. Evangelien* wil beschouwd hebben: *das Markusevangelium nach seinem Ursprung und Charakter*, 1851, S. 138. Daar stelt hij er deze reden voor in de plaats: ″Am wahrscheinlichsten möchte der Grund der Weglassung einer Vorgeschichte in dem Sinn des Ver-

fassers für geschichtliche Continuität zu suchen sein. Hätte er Geburt und Kindheit in der Weise des Matthäus und Lukas erzählt, welche grosse Kluft wäre auch bei ihm von da bis zum Beginn der öffentlichen Thätigkeit Jesu? Weit besser schien es daher, die evangelische Geschichte erst da zu beginnen, wo keine solche Unterbrechung des historischen Zusammenhangs mehr stattfindet, d. h. mit dem Täufer." Verder handhaaft hij daar zijn vroeger uitgesproken gevoelen over de verhouding van dit Evangelie tot de beide andere, tusschen welke het door de Kerk geplaatst is.

79 (Bladz. 131).

In de Theol. Jahrbb. — Zie ook Jahrg. 1857.

80 (Bladz. 134).

"Der Judaismus kennt weder den Weg der geschichtlichen Entwicklung noch den der moralischen Wirksamkeit, er weiss nur von Strafgerichten, die über die unglaubige Welt ergehen, um die Feinde zu vernichten und das Volk Gottes in den Zustand der Vollendung einzuführen. Diess ist der Standpunkt, auf welchem auch die Apokalypse steht." Baur, in de Theol. Jahrbb. 1852, S. 467. — Hij geeft hier een critiek op Hengstenberg's verklaring van de Apocalypse, en handhaaft de meening, dat onder haren Antichrist niemand anders dan Nero verstaan moet worden; terwijl hij tevens, bij de behandeling van haar innerlijken aanleg en organischen samenhang, haar judaïstisch karakter in het licht stelt. Vgl. zijne verhandeling over Johannes, in de Theol. Jahrbb. 1844.

81 (Bladz. 136).

Vgl. nog, over Jacobus, hetgeen Baur schrijft in zijn Paulus, I Ausg., S. 677 flgg.

82 (Bladz. 137).

Zie over dezen brief Baur's opstel in de Theol. Jahrbb. 1856.

83 (Bladz. 138).

Vgl. bij deze schets BAUR's werk: Das Christ. der drei erst. Jahrh., en aldaar de opgave van den Inhoud, blz. XIX, XX. Wij hebben ons, in strijd met deze opgave, een paar verplaatsingen — de Brief aan de Colossensen vóór dien aan de Ephesiërs, en de Pastoraalbrieven na dien van JACOBUS en den eersten van PETRUS — veroorloofd, waarvoor wij in ons overzicht bij BAUR zelven grond hebben gevonden.

84 (Bladz. 139).

In zijne krit. Untersuch. u. s. w., S. 311 flg.

85 (Bladz. 141).

Zie reeds BAUR's Pastoralbr., S. 62—64.

86 (Bladz. 143).

BAUR, über den Urspr. des Episkop. 1838, S. 126 flg., 132 flgg. — Over de Canones Apostolici, die trouwens van nog lateren oorsprong zijn, spreekt BAUR in het geheel niet. Ook daar vervult CLEMENS denzelfden post als in de Constitutiones.

87 (Bladz. 144)

Aan het slot van zijn opstel: Ueber den Urspr. des Episk. u. s. w., had BAUR zijn critiek over de brieven van IGNATIUS onder de oogen der geleerde wereld gebracht. Hij verklaarde ze, op innerlijke gronden, allen zonder onderscheid voor onecht, en bleef bij dit gevoelen in spijt van veel tegenspraak. Eenige jaren later evenwel vierde de behoudende critiek een grooten triumf, daar zij, gelijk zij meende, door een gelukkig toeval in een klooster der Libysche woestijn den echten tekst der Ignatiaansche brieven gevonden had. In plaats van een zevental verkreeg zij nu slechts drie brieven, en deze nog op vele niet onbelangrijke plaatsen verkort, maar hierin zag zij juist een bewijs voor hunne echtheid. De schat, een Syri-

sche tekst, werd neergelegd in het Britsche Museum en de Engelsche geleerde W. Cureton gaf er een vertaling van in het Latijn. Van deze vertaling maakte Bunsen gebruik, om er weer den oorspronkelijken Griekschen tekst uit te voorschijn te brengen, en zoodoende de literatuur uit het tijdperk der Apostolische Vaders van een stellig echten en genoegzaam oorspronkelijken Ignatius te voorzien. Ten jare 1847 gaf hij zijn werk in het licht, met alle blijken van groote geestdrift, ook ondanks de nuchtere critiek der Tubingers. Baur beantwoordde hem, met vernieuwde handhaving van de onechtheid der gezamenlijke brieven, in een geschrift: die ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker. Eine Streitschrift gegen Herrn Bunsen, 1848. Het gezag van een klooster maakt het, om hier iets te noemen, niet gemakkelijker te gelooven, dat Ignatius, "vastgeketend aan soldaten, die als grimmige luipaarden door zijn zachtmoedigheid steeds wilder werden, en zijn geheelen martelaarstocht van Syrië naar Rome dag en nacht tot een bestendigen strijd met wilde dieren maakten" — dat hij, zóó gevangen en bewaakt, volle vrijheid zou genoten hebben, om gezantschappen en gelukwenschen wegens zijn martelaarschap te ontvangen, en aan onderscheiden personen en gemeenten brieven te schrijven. Zie Baur, S. 60.

88 (Bladz. 146).

Justinus stierf waarschijnlijk in 166; en, volgens de critiek van Baur, zijn er in de laatste reeks der canonieke geschriften enkele van niet ouder, ja zelfs van jonger dagteekening.

89 (Bladz. 146).

Theol. Jahrbb. 1849, S. 314 flg.

90 (Bladz. 147).

Die Tüb. Schule, S. 58.

91 (Bladz. 148).

In de Theol. Jahrbb. 1850 en 51.

92 (Bladz. 159).

Baur houdt het catholieke standpunt van Simon's arbeid vast, ook tegen Credner, die het weersproken had.

93 (Bladz. 160).

Tot de vertegenwoordigers van deze critiek behoorde ook J. A. Bengel, die — zooals Baur herinnert — tot de belangrijke ontdekking kwam, dat er in de verschillende lezingen zekere trekken van overeenkomst en verwantschap zijn waar te nemen, waardoor de handschriften zich in dusgenoemde familiën of recensiën laten onderscheiden. Door deze ontdekking verkreeg de tekst-critiek een meer synthetisch methodisch karakter.

94 (Bladz. 162).

Omtrent Schleiermacher merkt Baur in het bijzonder op: „Ein tieferer Blick in die Entstehungsgeschichte des Kanons ist es, dass Schleiermacher nicht blos nach der Zeit der Entstehung des Kanons fragt, sondern auch nach den Motiven und Interessen, aus welchen er hervorging. Er unterscheidet ein doppeltes Interesse, ein theologisches, das der Schule, und ein ascetisches, das der Gemeinden. Aus diesen beiden gemeinschaftlich sei der Kanon, wie wir ihn haben, entstanden." En omtrent Schleiermacher's critiek op het vierde Evangelie: „Es gibt nicht leicht einen grösseren Machtspruch in der Kritik als die Behauptung Schleiermachers von der Ursprünglichkeit des johanneischen Evangeliums, gegenüber den Synoptikern, und nicht leicht sieht man in das einer solchen Behauptung zu Grunde liegende subjective Interesse so klar hinein, wie hier. Wäre das johanneische Evangelium nicht das ächt apostolische, so gäbe es ja auch keine Schleiermacher'sche Christologie, und ohne diese bestimmte Form der Christologie wäre ja überhaupt die Schleiermacher'sche Theologie nicht, was sie ist, der concreteste Ausdruck der Schleiermacher'schen Individualität."

95 (Bladz. 165).

Vgl. BAUR's krit. Unters. über die kan. Evangelien S. 71—76. In de inleiding tot dit werk rangschikt BAUR de bestaande methoden van Evangeliëncritiek in vier klassen: 1. een dogmatische; 2. een abstract critische of literarische; 3. een negatief critische of dialectische; 4. een historische methode. De eerste is die van: AUGUSTINUS; GERSON; OSIANDER, den vader der harmonistiek; CHEMNITZ; J. A. BENGEL; STORR. De tweede, die van: EICHHORN; GIESELER; SCHLEIERMACHER; DE WETTE; CREDNER; BRETSCHNEIDER, met zijne Probabilia. De derde, die van STRAUSS. De vierde, die der Tubingsche School. In verband met EICHHORN spreekt hij over HUG, en in verband met STRAUSS, over NEANDER, EBRARD, WIESELER, BLEEK, WEISSE, BRUNO BAUER, WILKE. — Nog heeft BAUR, in de Theol. Jahrbb. 1849, een afzonderlijk opstel geleverd, onder den titel: Zur neutestamentlichen Kritik. Uebersicht über die neuesten Erscheinungen auf ihrem Gebiete. Daar houdt hij rekening met den Saxischen anonymus, een ongenoemd schrijver van Δός μοι ποῦ στῶ, DE WETTE, WEITZEL, SEMISCH, WIESELER, ERNESTI, LÜNEMANN, BRÜCKNER, en in een aanteekening met WILLIBALD GRIMM en EWALD.

96 (Bladz. 166).

Het woord Canon, in den kerkelijken zin, beteekent, volgens BAUR, niets anders dan: de officiëel vastgestelde verzameling van kerkelijk gewijde geschriften. — Zie zijne: Bemerkungen über die Bedeutung des Wortes Κϰνών, in HILGENFELD's Zeitschrift, 1858.

97 (Bladz. 171).

Wat deze rangschikking der Algemeene Zendbrieven aangaat, vergelijke men de tweede Leipziger uitgaaf van TISCHENDORF's Novum Testamentum, Graece, 1849.

98 (Bladz. 173).

In een strijdschrift: Der Kritiker und der Fanatiker, in der Person des Herrn Heinrich W. J. Thiersch, 1846, S. 82 flgg.

99 (Bladz. 173).

De woorden van TERTULLIANUS, de baptismo c. 17, zijn, volgens de uitgave van LEOPOLD: "Quodsi quae Paulo perperam adscripta sunt, ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendunt; sciant in Asia presbyterum, qui eam scripturam construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum, id se amore Pauli fecisse, loco decessisse. Quam enim fidei proximum videretur, ut is docendi et tinguendi daret feminae potestatem, qui ne discere quidem constanter mulieri permisit? Taceant, inquit, et domi maritos suos consulant." — THIERSCH heeft de uitdrukking loco decessisse opgevat in den zin van een officiëele kerkelijke afzetting.

100 (Bladz. 174).

Vgl. BAUR's Paulus, S. 503 flg..

101 (Bladz. 175).

Zie SOPHOCLES Philoct. vs. 109 sq., en PLATO de Rep. III; p. 389 B; V, p. 459 C D. Met deze plaatsen kan men nog vergelijken: een gezegde bij HERODOTUS, III, 72: "Men spreke onwaarheid, indien het noodzakelijk is"; een fragment van SOPHOCLES: "Het staat wel leelijk te liegen, maar van hem, wien de waarheid groot ongeluk berokkent, kan men een leelijk woord door de vingers zien;" een fragment van PISANDER (omstreeks 660 v. C.): "Voor levensbehoud is zelfs de leugen geoorloofd;" een fragment van MENANDER († 289 v. C.): "Het is beter, onwaarheid te spreken, dan schadelijke waarheid;" een fragment van DIPHILUS (tijdgenoot van MENANDER): "Ik ben van meening, dat de noodleugen volstrekt niet kwalijk te

nemen is;" een fragment van EUSEBIUS (waarschijnlijk een Neo-Platonist uit de vierde eeuw n. C.): "Het verstand houdt van de waarheid, en is steeds aan hare zijde. Ofschoon op zich zelf onbedriegelijk en waarheidlievend, levert het somtijds een mengsel van waar en onwaar, ten bate van menschen, die daaraan behoefte hebben en dus in hun eigen belang door het verstand zullen misleid worden. Immers dan alleen, en nooit anders dan bij voorkomende gelegenheid, brengt het verstand, hoewel het van alle andere leugens afkeer heeft, een dusdanige leugen voor den dag. Zulk een leugen draagt een gansch ander karakter dan alle andere leugens, en is, in plaats van een slechte zaak een zeer nuttige geworden, juist door het overleg en de wijsheid van het verstand." — KUENEN maakte in zijn historisch-critisch onderzoek naar het ontstaan enz. van de boeken des O. V., II, blz. 239, de opmerking: "De denkbeelden over waarheid, die in het algemeen in de oude wereld en bepaaldelijk onder de Israëlieten in omloop waren, verschillen zóózeer van de onze, dat wij ons veel minder over zulke voorbeelden (van ondergeschoven stukken), dan over hunne betrekkelijke zeldzaamheid moeten verwonderen."

102 (Bladz. 175).

Vgl. ZELLER, Vorträge u. s. w., S. 293 flgg.

103 (Bladz. 176).

H. SCHMIDT, een van BAUR's latere leerlingen, stelt de zaak in dezer voege voor, alsof de Meester eerst door de mislukte poging van STRAUSS, om "die Phantasie der Gemeinde" tot de moeder onzer canonieke Evangeliën te maken, op de gedachte zou gekomen zijn, hun oorsprong in "die Tendenz" te zoeken. Zie HERZOG's Real-Encyklop. 1866, Bd. XX, S. 777.

104 (Bladz. 176).

Zie wat HILGENFELD gezegd heeft in de Protest. Kirchenzeitung, 1858, S. 777, 779; zijn Zeitschrift für wiss.

Theologie, 1859, S. 276—280; vooral zijn werk: Der Kanon und die Kritik des N. T., 1863, S. 170 flgg.

105 (Bladz. 177).

BAUR's kritische Untersuch., S. 73 flg.

106 (Bladz. 178).

Theol. Jahrbb. 1849, S. 357 flg.

107 (Bladz. 179).

In zijn werk: Der Kanon u. s. w., t. a. pl.

108 (Bladz. 179).

Zie SCHWARZ, zur Geschichte der neuesten Theol., II Aufl. S. 201. Vgl. III Aufl. S. 170, 180.

109 (Bladz. 180).

Men vergelijke hier inzonderheid SCHOLTEN, het Evangelie naar Johannes, 1864, blz. 81 vlgg., en het oudste Evangelie, 1868, blz. 235 vlgg.

110 (Bladz. 180).

Zeitschrift für wiss. Th., 1858, S. 17.

111 (Bladz. 181).

Theol. Jahrbb. 1845, S. 218 flg.

112 (Bladz. 181).

Theol. Jahrbb. 1849, S. 354.

113 (Bladz. 182).

Theol. Jahrbb. 1845, S. 218.

114 (Bladz. 183).

Zie HILGENFELD's Zeitschr., 1860, S. 287 en de Theol. Jahrbb. 1849, S. 346.

115 (Bladz. 184).

In zijn strijdschrift, S. 70; vgl. zijne abgenöth. Erklärung, n het Tüb. Zeitschr., Hft. III, S. 208 flg.

116 (Bladz. 184).

Dollfus, de l'esprit Français et de l'esprit Allemand, pag. 18 sq. Hij spreekt eigenlijk niet van „een Petrinische en een Paulinische richting," maar van „une école de Pierre et une école de Paul." Deze uitdrukking heeft Baur in zijne taal niet gebruikt.

117 (Bladz. 185).

Zie Ritschl's opstel: Ueber geschichtliche Methode in der Erforschung des Urchrist., in de Jahrbb. für deutsche Theol., VI, S. 449 flgg.

118 (Bladz. 185).

Ritschl zegt, t. a. pl. S. 453: „Dass ein notorischer Judenchrist diesen Ritus (der Beschneidung) für seine Volksgenossen aufgegeben habe, wäre etwas so Auffallendes, u. s. w." Waarom neemt hij volstrekt niet in aanmerking, wat Flavius Josephus, Antiquit. Jud. XX, 2, mededeelt, dat sommigen onder de Joden de besnijdenis niet bepaald noodzakelijk achtten om een vroom dienaar van God te zijn, daar God dengenen, die hem naar de wijze der Joden willen dienen, vergeeft, ingeval zij, door noodzakelijkheid gedrongen, dat teeken achterwege laten?

119 (Bladz. 187).

Zie Baur's strijdschrift tegen Thiersch, S. 4 flgg.

120 (Bladz. 187).

Zie Baur's Kirchengesch. V, S. 399. Zijn eigen woorden zijn: „Die Gewissheit glaube ich in jedem Fall haben zu dürfen, dass es keiner Ansicht gelingen wird, der meinigen gegenüber sich allgemeinere Anerkennung zu verschaffen, ehe die meinige in ihrem ganzen Umfang und mit ganz andern Gründen und Beweisen, als bis jetzt gegen sie vorgebracht worden sind, widerlegt sein wird." Vgl. de voorrede van zijne Krit. Untersuch. S. VI.

121 (Bladz. 188).

In zijn Lehrb. der chr. Dogmengesch., III Ausgabe, 1866, S. 2.

122 (Bladz. 192).

Lehrb. der chr. Dogmengesch., S. 19 flgg.

123 (Bladz. 195).

Theol. Jahrbb. 1845, S. 207 flgg., en Die tüb. Schule, S. 57 flg. — Met hetgeen BAUR in de eerste plaats van de werking des Geestes zegt, handhaaft hij, op zijne wijze, het wettige, op de logica der geschiedenis steunende recht der hoogere critiek, om het verledene te trekken binnen het wetenschappelijke bewustzijn van den tegenwoordigen tijd. Zijne bedoeling is, echt Hegeliaansch: dat de Geest, gelijk deze zich in de historische feiten heeft ontwikkeld, in elk nieuw menschengeslacht eerst tot zelfkennis komt, door zich weer geheel in den gang dier ontwikkeling te verplaatsen, en dat hij dan, bij de beschouwing van het verledene, alleen datgene als zijn werk kan erkennen, waarin hij ook een vrucht van zijn innigst wezen herkent. — Met de eischen, die BAUR vervolgens der historische critiek stelt, worde vergeleken hetgeen HENRI TAINE zegt, de l'idéal dans l'art (Bibliothèque de philos. contemporaine), 1867, p. 17, 18: „Un critique sait maintenant que son goût personnel n'a pas de valeur, qu'il doit faire abstraction de son tempérament, de ses inclinations, de son parti, de ses intérêts, qu'avant tout son talent est la sympathie, que la première opération en histoire consiste à se mettre à la place des hommes que l'on veut juger, à entrer dans leurs instincts et dans leurs habitudes, à épouser leurs sentiments, à repenser leurs pensées, à reproduire en soi-même leur état intérieur, à se représenter minutieusement et corporellement leur milieu, à suivre par l'imagination les circonstances et les impressions qui, s'ajoutant à leur caractère inné, ont déterminé leur action et conduit leur vie.”

124 (Bladz. 205).

Zie zijn werk: die Epochen der kirchl. Gesch., 1852, in het bijzonder Vorrede, S. V, verder S. 247—269.

125 (Bladz. 206).

Die Tüb. Schule, S. 8.

126 (Bladz. 207).

Zie over HEGEL het door ons medegedeelde, blz. 43—45.

127 (Bladz. 208).

In zijne histoire de la littérature Anglaise, 1863, I, introduction p. V, IX, X, XII, XLIII. Over TAINE's beschouwing der geschiedenis, in vergelijking met die der Hegelsche School, zie men P. JANET, la crise philosophique, 1865, pag. 47—50 (Bibliothèque de philos. contemporaine).

128 (Bladz. 209).

Aan eene algemeene karakteristieke menschennatuur schijnt TAINE niet te denken. Ten minste in zijn voornoemd werk zegt hij (I, pag. 425): „Ce qu'on appelle nature dans l'homme, c'est l'homme tel qu'il est avant que la culture et la civilisation l'aient déformé et réformé."

129 (Bladz. 210).

„Les trois forces primordiales: la race, le milieu et le moment." Terz. pl. introd. p. XXIII.

130 (Bladz. 211).

Theol. Jahrbb. 1845, S. 252. BAUR bestrijdt hier het historische individualisme van NEANDER, die, ofschoon niet in de positivistische richting van TAINE, diens abstracte voorliefde voor historische persoonlijkheden met hem gemeen had. Zeer sterk vinden wij diezelfde voorliefde, ofschoon ook zonder positivistischen grond-

slag, bij CARLYLE, on hero worship, p. 1: "Universal history, the history of what man has accomplished in this world is at bottom the history of the great men who have worked here. They were the leaders of men, these great ones; the modellers, patterns, and in a wide sense creators of whatsoever the general mass of men contrived to do or to attain; all things that we see standing accomplished in the world are properly the outer material result, the practical realisation and embodiment of thoughts that dwelt in the great men sent into the world; the soul of the whole world's history, it may be justly considered were the history of these."

131 (Bladz. 211).

Zie zijn werk: les philosophes Français du XIXe siècle, pag. 308.

132 (Bladz. 211).

An Herrn Dr. K. Hase, S. 81.

133 (Bladz. 212).

Vgl. SCHILLER, in de inleiding zijner Geschichte des Abfalls der verein. Niederlände, u. s. w.

134 (Bladz. 213).

An Herrn K. Hase, S. 90 flgg.

135 (Bladz. 214).

Theol. Jahrbb. 1842, S. 556.

136 (Bladz. 217).

In zijne Inwijdingsrede, onder den hoofdtitel: Christendom en menschheid, 1860, blz. 20—23. — Als RAUWENHOFF, blz. 39, bij wijze van terugblik op BAUR zegt: "Gij bewondert met recht de grootsche opvatting, die nergens in het bijzondere het algemeene uit het oog verliest. Maar toch wat wordt er in die voorstelling van den mensch? De levende persoon in de per-

s o n a ontaard, door welke de idee tot u spreekt. En de gebeurtenissen, die zelve niet uit de idee der Kerk zijn geboren, maar van buiten invloed op hare ontwikkeling hebben gehad, hoe daarmee?... Baur weet de oplossing van het Joodsch-Christendom in het Catholicisme te verklaren zonder een enkel woord over Jeruzalems val!〃 — dan heeft dit laatste in zoover toelichting noodig, als Baur daarvoor uitdrukkelijk zijne gronden heeft aangegeven, al nemen wij die gronden nog niet aan. In zijn opstel tegen Rothe: U e b e r d e n U r s p r. d e s E p i s k. u. s. w., S. 37 flg. schrijft hij: 〃Selbst wenn man voraussetzt, die Christen haben in der Zerstörung des jerusalemischen Tempels nur die durch Gottes Gericht bewirkte Zertrümmerung der alttestamentlichen Theokratie erblicken können, so kann doch keineswegs zugegeben werden, dass sie sich auch damals noch in einem so nahen äussern Zusammenhang mit der jüdisch-theokratischen Gemeinschaft betrachteten, dass für sie jenes Ereigniss ein auf solche Weise Epoche machendes gewesen wäre, wie Hr. Dr. Rothe die Sache darstellt. Höchstens könnte sie eine solche Wichtigkeit für die jerusalemischen, durch ihre Anhänglichkeit an das Judenthum von allen andern Christen sich unterscheidenden Judenchristen gehabt haben. Was die beiden Parteien der Pauliner und Petriner selbst betrifft, so lässt sich doch gewiss nicht denken, dass die Letzteren so sehr auf jüdischen Grund und Boden stunden, dass es für sie erst eines solchen Ereignisses bedurfte, um sich ihrer eigentlichen Stellung zum Judenthum und zur jüdischen Gemeinschaft bewusst zu werden. Es bleiben uns also noch die Pauliner übrig, der eigentlich hellenistische Bestandtheil der judenchristlichen Gemeinschaft. Bedenkt man aber, wie sich nach Apostelgesch. 6 u. 7 schon Stephanus über das Verhältniss des alten nationalen Tempel-cultus zum Christenthum ausgesprochen haben muss, so lässt sich auch in Ansehung der Hellenisten nicht annehmen, dass der endlich erfolgte Fall der Hauptstadt und des Tempels eine so wesentliche Veränderung ihrer bisherigen Ansicht bewirkt habe.〃 — De eenige belangrijke invloed van Jeruzalems verwoesting bestond, volgens Baur (T h e o l. J a h r b b.

1851, S. 322, 327), hierin, dat zij de verwachting van CHRISTUS wederkomst krachtig opwekte.

137 (Bladz. 218).

De Fransche spiritualist E. CARO zegt, met het oog op TAINE, in L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques, 1864, pag. 250: „L'histoire et la littérature ainsi comprises me font l'effet de certains musées anatomiques. Chaque pièce de ces musées a son ressort qui fait marcher le système."

138 (Bladz. 218).

In zoover KAREL de Groote benevens zijne Germanen, door hun eigenaardig volkskarakter, een nieuw geestelijk bestanddeel in de Kerk brachten, meenen wij hun een meer bijzondere kerkhistorische beteekenis te moeten toekennen, dan BAUR, ten gevolge zijner abstracte opvatting van de idee der Kerk, doen kon. Wel is het waar, wat hij in zijn antwoord aan HASE, S. 98, zegt: „Weder der römische noch der germanische Volksgeist, noch der Conflikt beider hätte das katholische Mittelalter geschaffen, wenn nicht die über ihnen stehende Kirche die Form gegeben hätte, in welcher diese Volksgeister zur Einheit verschmolzen werden konnten." Maar dan legt hij, in de toepassing van deze waarheid, even eenzijdig den nadruk op den eenen factor (de kerk), als hij meent, dat HASE zulks op den anderen factor (den volksgeest) doet.

139 (Bladz. 219).

Christ. en menschh., blz. 28 vlg.

140 (Bladz. 219).

Zie de voorrede voor het eerste deel van zijn werk over de Dreieinigkeit.

141 (Bladz. 219).

Zie de Vorrede des Herausgebers voor HEGEL's Philos. der Geschichte; vgl VACHEROT, Essais de philosophie

critique, pag. 414 etc., en, wat VOLTAIRE betreft, HETTNER's Literaturgesch., II, S. 211 flg.

142 (Bladz. 220).

Dreieinigkeit, Th. I, Vorrede S. XIX.

143 (Bladz. 221).

Gnosis, S. 715.

144 (Bladz. 221).

Dreieinigkeit, III, S. 902.

145 (Bladz. 226).

In het Tüb. Zeitschrift, en afzonderlijk.

146 (Bladz 230).

Vgl. RÉVILLE's opstel: de Heidensche Christus van de derde eeuw, uit de Revue des deux mondes, 1865, vertaald, overgenomen in MARONIER's Bibliotheek voor mod. Theol. Dl. VIII, blz. 57 vlgg.

147 (Bladz. 230).

In HILGENFELD's Zeitschrift für wiss. Theologie.

148 (Bladz. 237).

In het Tüb. Zeitschrift, en afzonderlijk.

149 (Bladz. 238).

In de Theol. Jahrbücher.

150 (Bladz. 240).

Zie de Theol. Jahrbb. 1851; vgl. Jahrg. 1845, S. 290—299.

151 (Bladz. 243).

Theol. Jahrbb. 1845, S. 143 flg.; 1847, S. 506 flgg.; 1848, S. 181; 1855, S. 1 flgg.

152 (Bladz. 246).

Men vergelijke wat BAUR over het onderscheid tusschen het Luthersche en het Gereformeerde stelsel, tegen A. SCHWEIZER, in het midden heeft gebracht, Theol. Jahrbb. 1847, S. 309 flgg.; 1848, S. 419 flgg. Destijds stond hij evenwel niet meer op het standpunt van het Schleiermachersche determinisme, zoodat hij nu van zelf, in strijd met SCHWEIZER, meer door het anthropologische beginsel der Luthersche dogmatiek, dan door het theologische der Gereformeerde werd aangetrokken. — Op deze verandering in BAUR's denkwijze komen wij later terug.

153 (Bladz. 247).

In de Theol. Jahrbb. 1853 en 54.

154 (Bladz. 248).

ZELLER's Vorträge, S. 427 flg.

155 (Bladz. 248).

Kirchengesch. V, S. 71.

156 (Bladz. 248).

An Dr. Karl Hase, S. 87.

157 (Bladz. 249).

Das Christliche im Platonismus, S. 23 flg.

158 (Bladz. 250).

Met BAUR's leidende idee staat ook dit in verband, dat hij in zijne Kirchengeschichte eene ruime plaats geeft aan de dogmatiek en aan literarische persoonlijkheden, als SCHILLER, GÖTHE enz.

159 (Bladz. 250).

Vgl. ZELLER's Vorträge, S. 322—339, en: Een blik op de algemeene ontwikkelingsgeschiedenis der Christe-

lijke Kerk enz., door A. PIERSON, in de Nieuwe jaarboeken voor wetensch. Theologie, 1860 en 61.

160 (Bladz. 252).

Vgl. BAUR's krit. Unters. S. 447 flg. — Hieruit verklaart zich tevens, in welken zin BAUR soms de oudste Jodenchristenen Ebionieten noemt, hoewel deze benaming eerst aan het einde der tweede eeuw als kettersche sektenaam voorkomt.

161 (Bladz. 256).

ETIENNE CHASTEL, le Christianisme dans les six premiers siècles, 1864, Avant-prop. pag. V, VI.

162 (Bladz. 267).

Die Tüb. Schule, S. 13.

163 (Bladz. 268).

Zie: BAUR, das Chr. der drei ersten Jahrh., S. 99, noot; HILGENFELD, Zeitschrift für w. Th., 1858, S. 381; UHLHORN, in Jahrbb. für d. Th. 1858, S. 323 flgg., 523 flg. — HILGENFELD maakt te recht dezelfde aanmerking op LECHLER's voorstelling van: das apostolische und nachapostolische Zeitalter, 1851 en 1857.

164 (Bladz. 268).

In de Jahrbb. für d. Theol. VIII, S. 739, 758.

165 (Bladz. 269).

Paulus u. s. w., S. 3. Vgl. Die tüb. Schule, S. 30 flg., 36.

166 (Bladz. 269).

Vorlesungen über N. T. Theol., S. 110.

167 (Bladz. 269).

Zie de mededeeling van S. CRAMER, in de Godgel. Bijdragen, 1867, blz. 390 vlg.

168 (Bladz. 270).

Vorlesungen über die chr. Dogmengeschichte, Th. I, S. 80.

169 (Bladz. 272).

Kirchengeschichte, III, S. 40, 108, 521; IV, S. 5, 23, 629. — Al erken ik, dat het streven van GOTTSCHALK, WICKLEF, ZINZENDORF, niet met de algemeene Christelijke cultuur van hunnen tijd samenhing, toch zie ik daarin eene uiting van het geestes- of zieleleven des menschen, die volstrekt niet als een toevallig, individueel verschijnsel mag beschouwd worden: — "homo sum; humani nihil a me alienum puto."

170 (Bladz. 273).

Die Epochen u. s. w., S. 238 flg.

171 (Bladz. 274).

Kirchengesch. III, S. 394 flg.

172 (Bladz 275).

Zie HEGEL's Philos. der Rel. I, S. 9 flg.

173 (Bladz. 276).

Zie: Worte der Erinnerung, S. 55.

174 (Bladz. 280).

In 1865 is de uitgave begonnen van BAUR's Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte. De Uitgever (F. F. BAUR) zegt in de voorrede: "Ist auch des Verfassers Behandlung der Dogmengeschichte im Ganzen und einzelner Dogmen und Dogmencyclen aus den früheren zahlreichen und umfangreichen dogmengeschichtlichen Werken desselben, dem Lehrb. der Dogmengesch., 1847, 1858, der christl. Gnosis, 1835, der Lehre von der Versöhn., 1838, der Lehre von der Dreiein., 1841 — 1843, so wie aus den das Dogma betreffenden Abschnitten

der Gesch. der chr. Kirche, 1860—1863, hinreichend bekannt, so liegt doch eine ausführlichere und zugleich das gesammte Gebiet der Dogmengeschichte gleichmässig und übersichtlich behandelnde Bearbeitung dieser Wissenschaft von der Hand des Verfassers noch nirgends vor.» —In de Jahrbb. für d. Theol., XI, S. 170 flg. zegt WEIZSÄCKER:〃 Die Frage ist: was bietet uns diese vorliegende Darstellung der Disciplin Neues? Hierauf haben wir die Antwort zu geben, dass sie den Inhalt und Verlauf der Dogmengeschichte reich und vollständig, klar und übersichtlich erzählt, dass sie sich damit über alle vorhandenen Handbücher stellt und eine wesentliche Lücke in der Literatur ausfüllt.〃

175 (Bladz. 282).

De Dogmengeschiedenis van GIESELER — die vóór het tijdperk der Hervorming staan blijft — bevat de leer van JEZUS als haar eerste lid, maar, gelijk BAUR opmerkt, op zulk eene wijze, dat er duidelijk uit blijkt, hoe onmogelijk aan die leer het karakter van een dogme kan gegeven worden.

176 (Bladz. 288).

In de Theol. Jahrbb. 1845, S. 247, zegt BAUR:〃 Die Allegorie allein war das künstliche Mittel, um den durch die Auktorität geheiligten Buchstaben des A. T. festzuhalten und ihn doch zugleich zum Vermittler und Trager von Ideen zu machen, die über das alttestamentliche Bewusstsein weit hinausgiengen. Sie allein wusste Rath zu schaffen, um den starren Buchstaben in eine flüssige, für den Inhalt der absoluten Idee durchsichtige Form zu verwandlen.〃

177 (Bladz 298).

In dien zin is het pragmatisme voorgoed gevonnisd door GÖTHE, in zijnen Faust:

Was ihr den Geist der Zeiten heisst,
Das ist im Grund der Herren eigner Geist,
In dem die Zeiten sich bespiegeln.
Da ist 's denn wahrlich oft ein Jammer!

Man läuft euch bei dem ersten Blick davon.
Ein Kehrichtfass und eine Rumpelkammer,
Und höchstens eine Haupt-und Staatsaction,
Mit trefflichen pragmatischen Maximen,
Wie sie den Puppen wohl im Munde ziemen!

178 (Bladz. 301).

DESCARTES schreef aan het slot zijner Principia philosophiae: "At nihilominus memor meae tenuitatis, nihil affirmo: sed haec omnia tum Ecclesiae Catholicae auctoritati, tum prudentiorum iudiciis submitto; nihilque ab ullo credi velim, nisi quod ipsi evidens et invicta ratio persuadebit."

179 (Bladz. 302).

Men vergelijke hier een opstel van BAUR over: Der Begriff der christl. Philosophie u. s. w., mit Rücksicht auf Ritter's Gesch. der christl. Philos., in de Theol. Jahrbb. 1846. — Omtrent het verval der Grieksche philosophie merkt BAUR te dezer pl. S. 43, op:" Was aber nach der gewöhnlichen Ansicht nur der Verfall der griechischen Philosophie war, ist tiefer betrachtet vielmehr die Epoche einer werdenden Form des Bewusstseins, der Umschwung des Geistes aus der Subjectivität des Bewusstseins in die Objectivität des Seins, aus der Form der Philosophie in die Form der Religion."

180 (Bladz. 307).

Bij KLÜPFEL, S. 407, herinnert BAUR, dat hij in den kring van zijn onderzoek naar de Gnosis voor het eerst de Hegelsche philosophie opnam.

181 (Bladz. 311).

Het Gnosticisme en de Kabbala zijn ontstaan door één en dezelfde verbinding van speculatieve ideeën, deels uit de Platonische philosophie, deels uit godsdienst-stelsels van het Oosten geput, met de godsdienstige leerstellingen des O. Testaments; eene verbin-

ding, die ons in Philo een merkwaardigen overgang tot de Christelijke Gnosis te aanschouwen geeft, en die niet slechts in Egypte, zooals te Alexandrië, maar ook elders onder de Joden, voor zoover zij zich boven den engen kring van het Jodendom gingen verheffen, tot stand is gekomen. De gemeenschappelijke bestanddeelen der Kabbala en der Gnosis vormen een grondslag, waarop één en hetzelfde religionsphilosophische beginsel zoowel tot Christelijke Gnosis als tot Joodsche Kabbala kon overslaan. Wat de Gnosis en de Kabbala van elkander onderscheidde, was niets anders dan de Christelijke ideeën, die gene uit het Christendom overnam, zoodra zij er mede in aanraking kwam. Vandaar de merkbare invloed der Gnosis in de Ebionietisch gezinde Clementinen. Daar intusschen aan de Kabbala de idee der emanatie ten grondslag ligt, staat ze, evenzeer als het Gnosticisme, tegenover het godsdienstige leerstelsel des O. Testaments. — Zie: Baur, über den Urspr. des Episk. u. s. w, S. 19—22.

182 (Bladz. 311).

Op den merkwaardigen inhoud der pseudo-clementijnsche Homilieën heeft in den lateren tijd het eerst Neander de opmerkzaamheid gevestigd. Zie: Baur, die chr. Gnosis, S. 117.

183 (Bladz. 312).

Men vergelijke nog hetgeen Baur over de Gnosis geschreven heeft in Theol. Stud. und Krit., 1837, tegen Weisse, en in de Theol. Jahrbb. 1856, met het oog op het stelsel van den Gnosticus Basilides.

184 (Bladz. 312).

In Bruno Bauer's Zeitschr. für specul. Theologie, 1837.

185 (Bladz. 314).

Vgl. zijn opstel in de Theol. Stud. u. Krit., 1837, S. 569.

186 (Bladz. 314).

Zie zijne Chr. Lehre von der Versöhnung, S. 629 flg.

187 (Bladz. 314).

Als Zeller, in zijne Vorträge, S. 401, kortaf beweert, dat Baur, volgens zijn eigen opvatting van de religionsphilosophie, ook Origenes, Scotus Erigena, Thomas van Aquino, Spinoza, Leibnitz enz., onder de religionsphilosofen had dienen op te nemen, dan zou men hem in den stijl van Baur kunnen vragen: Waarom heeft de heer Zeller niet aangetoond, dat zij hier niet gemist mochten worden? — Voorts zij opgemerkt, dat Baur, met zijne opvatting van het wezen der Religionsphilosophie, ook aan de Platonische wijsbegeerte een dusdanig karakter kon toekennen, in zoover deze zich aansloot aan de bestaande godsdienstige mythe, als den beeldrijken vorm voor ideeën, die den eigenlijken inhoud der wijsbegeerte uitmaken. Theol. Stud. und Krit. 1837, S. 555.

188 (Bladz. 315).

Tüb. Zeitschrift.

189 (Bladz. 318).

Eerst in het Tüb. Zeitschr., en toen afzonderlijk, nog in 1833, maar door den Uitgever gesteld onder het jaarcijfer 1834. — Op een antwoord van Möhler's zijde gaf Baur, in 1834, een tegenschrift, waarin hij zijn meening nader aandrong, maar zich beklaagde, omdat Möhler hem behandelde als een moedwilligen aanvaller, dien men juist niet wetenschappelijk behoefde af te weren. — Een nieuwe vermeerderde uitgave van het werk, waarin ook de hoofdinhoud van het tegenschrift is opgenomen, verscheen in 1836.

Gelijk Baur de oud-protestantsche leer tegen het catholicisme van Möhler verdedigde, zoo verdedigde hij haar, nagenoeg gelijktijdig, evenzeer tegen het rationalisme van Bretschneider. Zie zijne aankondiging van Bretschneider's Grundlagen des evangel. Pietismus, in de Jahrbb. für wiss. Kritik, 1834.

190 (Bladz. 318).

Zie Klüpfel, S. 409. — Wie eenigszins met Möhler's persoonlijkheid bekend wenscht te worden, leze: Erinnerungen an

Möhler. Aufgezeichnet von einer verstorbenen Protestantin, in de Kleine Schriften von D. F. Strauss, 1866.

191 (Bladz. 320).

In zijne Vorträge u. s. w., S. 391 flg.

192 (Bladz. 322).

Baur heeft door dit werk grooten opgang gemaakt. Bij Klüpfel, S. 409 flg., schrijft hij: „Diese Möhler'sche Streitsache gewann Baur die freundliche Zustimmung von vielen Freunden des protestantischen Lehrbegriffs. Es wurde nicht nur anerkannt, dass die von dem katholischen Gegner mit Scharfsinn und Gewandtheit geführten Angriffe nicht ohne Erfolg zurückgeschlagen, und die versteckten Kunstgriffe und Winkelzüge seiner nicht sehr redlichen Polemik für jeden Unbefangenen klar genug aufgedeckt worden seien, sondern sogar gerühmt, dass durch diese neuen confessionellen Erörterungen die symbolische Literatur eine neue Bereicherung erhalten habe, und die tiefere wissenschaftliche Bedeutung des Protestantismus in ein helleres Licht gesetzt worden sei. Unter diesen Umständen konnte es nicht als ein zu unverdientes Glück erscheinen, wenn man auch auswärts an den Tübinger Theologen dachte. Es war um jene Zeit wiederholt von seiner Berufung an eine norddeutsche Universität die Rede, nach Berlin, wo damals Schleiermachers Lehrstelle noch erledigt war, nach Halle, wo man für Ullmann einen Ersatz suchte. Allein der Symboliker konnte nun schon nicht mehr gut machen, was der Kritiker verdorben hatte." — Waarschijnlijk was het vooral naar aanleiding van voornoemd werk, dat, in ons vaderland, Bestuurders van het Haagsche Genootschap tot verdediging der Christelijke godsdienst, in hunne vergadering van 21 September 1836, Baur tot correspondent van het Genootschap benoemden; welke benoeming ook door hem werd aangenomen.

193 (Bladz. 323).

In het Tüb. Zeitschr. — Vgl. Baur's critiek op Rückert's beschouwing van het Avondmaal, in de Theol. Jahrbb. 1857.

194 (Bladz. 330).

Lehrb. der chr. Dogmengesch., S. 272—284; vgl. Vorles. über die chr. Dogmengesch. III, Einleitung.

195 (Bladz. 339).

HEGEL, Philos. der Religion, I, S. 184, vgl. S. 68.

196 (Bladz. 340).

Zie: BAUR, Versöhn., S. 287; Dreieinigk. I, S. 125, 434, 868 flg.; vgl. ATHANASIUS contra Arianos, II, 69 sq. en AUGUSTINUS de Trinitate, XV, 21. — Het verraste mij, omtrent BAUR's voorstelling van de Christelijke kerkvaders en oudste leeraren een dergelijke opmerking te vinden in de Studien und Kritiken, 1868, Hft. I, S. 183, waar W. MÖLLER, in eene recensie van BAUR's Vorlesungen über die christl. Dogmengeschichte, zegt: "Indem Baur über die zufälligen, der bestimmten Zeit angehörigen, vergänglichen Formen gewisser Probleme hinauszugehen bemüht ist zu höheren allgemeinen Gesichtspunkten und auf den tieferen speculativen Kern, begegnet es ihm nicht selten, dass er bei Beurtheilung eines dogmatischen Standpunktes, die Schranken des zeitlichen Horizonts verkennend, moderne speculative Consequenzen des eigenen Standpunktes unterschiebt. So entspricht es z. B. doch wenig dem Gottesbegriff des Origenes, wenn er diesem die Ansicht zuschreibt, Gott könne nur in der endlichen Welt zum Bewusstsein seiner selbst gelangen. Ebensowenig historisch haltbar dürfte es sein, wenn er in der Lehre des Arius bereits "die richtige Auffassung der Wahrheit" findet, "dass die Endlichkeit des Sohns, wenn sie eine wahre und wirkliche sein solle, keine andere sein könne, als die Endlichkeit der Welt", oder wenn er die Hauptidee des Apollinaris in dem Begriffe einer durchaus immanenten Einheit Gottes und des Menschen, einer solchen, die ihre Wahrheit nur darin hat, dass Gott und Mensch an sich ihrem

innern Wesen nach eins sind, siehet und meint, die ganze Ansicht desselben dränge hin zur Idee einer ewigen Menschwerdung. Ueber die allerdings vorhandene Analogie treten dabei die gänzlich verschiedenen Grundvoraussetzungen ungebührlich zurück.״

197 (Blad. 340).

De plaats bij IRENAEUS, contra Haeret. III, 18, 7, luidt aldus: Εἰ μὴ συνηνώθη ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ, οὐκ ἂν ἠδυνήθη μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας. Ἔδει γὰρ τὸν μεσίτην θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων διὰ τῆς ἰδίας πρὸς ἑκατέρους οἰκειότητος εἰς φιλίαν καὶ ὁμόνοιαν τοὺς ἀμφοτέρους συναγαγεῖν. — Vgl. overigens BAUR, Dreieinigk. I, S. 422.

198 (Bladz. 340).

Theol. Jahrbb. 1854, S. 197.

199 (Bladz. 341).

Kirchengeschichte, V, S. 184 flg.

200 (Bladz. 341).

Gnosis, S. 706.

201 (Bladz. 341).

Gnosis, S. 705 flg.

202 (Bladz. 342).

Kirchengesch. V, S. 203, 350.

203 (Bladz. 343).

ZELLER's Vorträge, S. 426 flg.

204 (Bladz. 345).

Bij de uitgave zijner Dreieinigkeit u. s. w. was BAUR nog geen vriend van het Pelagiaansche liberum arbitrium. Zie: Th. I, Vorrede, S. XVII. — Destijds (1841) had hij zeker over deze zaak nog niet opzettelijk nagedacht.

205 (Bladz. 346).

ZELLER's Vorträge, S. 373.

206 (Blad. 346).

Kirchengeschichte, IV, S. 277, 281.

207 (Bladz. 346).

Zie BAUR's Dogmengesch. S. 303, en vgl. Calvini institut. Chr. religionis, Lib. III, c. XXIII, 2. — Anders wist BAUR zich wel naijverig te toonen op de rechte waardeering van CALVIJN, gelijk hij gedaan heeft in een opstel: Ehrenrettung Calvins gegen eine katholische Verunglimpfung, in de Theol. Jahrbb. 1851. Daar komt hij op tegen de bewering van een Catholiek schrijver, dat CALVIJN zou gezegd hebben: "Jesuitae vero, qui se maxime nobis opponunt, aut necandi, aut, si hoc commode fieri non potest, eiiciendi, aut certe mendaciis et calumniis opprimendi sunt." Nu toont BAUR, met zijne critische vaardigheid, zeer duidelijk aan, dat deze woorden door den Jezuïet MARTINUS BECANUS, hoewel slechts bij wijze van spreken, den Hervormer in den mond zijn gelegd.

208 (Bladz. 347).

Lehrb. der Dogmengeschichte, S. 314.

209 (Bladz. 348).

Symbol. und Myth. I, S. 149; Gnosis, S. 702 flg. — ZELLER, op zijn indeterministisch standpunt, erkent de eenheid van vrijheid en noodzakelijkheid alleen binnen den kring van het zedelijke leven, voor zoover het zedelijk handelen bestaat in het doen van den plicht, zoodat de zedelijke noodzakelijkheid van eenige daad hare volledige uitvoering beslist. Zie zijne verhandeling: Ueber die Freiheit des menschl. Willens u. s. w., in de Theol. Jahrbb. 1846, S. 390. Vgl. tegen ZELLER's indeterminisme, SCHOLTEN, de vrije wil, 1859, blz. 106 vlgg.

210 (Bladz. 348).

Vgl. de merkwaardige uitspraak van SPINOZA, epist. LXII, 2:

„Ego eam rem liberam esse dico, quae ex sola suae naturae necessitate existit et agit, coactam autem, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione. Ex. gr. Deus, tametsi necessario, libere tamen existit, quia ex sola suae naturae necessitate existit. Sic etiam Deus se et absolute omnia libere intelligit, quia ex solae ipsius naturae necessitate sequitur, ut omnia intelligat. Vides igitur me libertatem non in libero decreto, sed in libera necessitate ponere."

211 (Bladz. 349).

Theol. Jahrbb. 1845, S. 229.

212 (Bladz. 351).

Apollonius von Tyana, S. 159, 161 flg.

213 (Bladz. 354).

Tüb. Zeitschrift, 1833 en Stud. und Krit. 1838.

214 (Bladz. 355).

Hilgenfeld's Zeitschrift, 1859.

215 (Bladz. 358).

Theol. Jahrbb. 1855.

216 (Bladz. 359).

Hilgenfeld's Zeitschr., 1860.

217 (Bladz. 360).

Zie vooral: Vorwort des Herausgebers.

218 (Bladz. 393.)

H. Schmidt, in Herzog's Real-Encyklop. 1866, Bd. XX, S. 794.

219 (Bladz. 393.)

Vgl. een recensie van het werk, door Köstlin, in Stud. und Krit. 1866. — Het overgeschrevene is te vinden in de Theol. Jahrbb. 1847, S. 277 flgg.

220 (Bladz. 395).

Zie de Voorrede van EWALD's zevende deel der Geschichte des Volkes Israel, 1859, S. XVIII, noot.

221 Bladz. 395).

In de Theol. Jahrbb. 1854, S. 197.

222 (Bladz. 396).

KLÜPFEL, S. 435.

223 (Bladz. 396).

Die Tüb. Schule, S. 59.

224 (Bladz.) 397.

Zie het vijfde deel van BAUR's Kirchengeschichte, S. 526, 532.

225 (Bladz. 398).

ZELLER noemt hem, met hooge ingenomenheid, in het begin van zijn opstel over die Tüb. historische Schule; Vorträge, S. 268.

226 (Bladz. 398).

De vervaardiger van een klein geschrift, ter aanbeveling van de Tubingsche School, onder den titel: Un capitolo di storia del Christianesimo primitivo secondo gli studj della Scuola di Tubinga. Zie LANG's Zeitstimmen, 1 Dezember 1866.

227 (Bladz. 399).

Dr. PHIL. SCHAFF, in zijn werk over Duitschlands hoogescholen, godgeleerdheid en godsdienstig kerkelijken toestand (Holl. Vert. in Godgeleerde bibliotheek, 1858), blz. 60.

228 (Bladz. 399).

HERZOG's Real-Encykl. 1866, XX, S. 769 flg.

229 (Bladz. 399).

Zie BAUR's strijdschrift tegen BUNSEN: die ignat. Briefe, S. 118, vgl. S. 122. — Dezelfde opmerking maakte onze landgenoot CHR. SEPP, in zijne pragmatische geschiedenis der theologie enz., 1867, ten aanzien van LECHLER's antwoord op TEYLER's vraag naar de verhouding van PAULUS tot de overige Apostelen. 〃Het antwoord — zoo schrijft hij, blz. 412 — ging van dezelfde onderstelling uit als de vraag: van deze namelijk, dat de Tubingers bestrijders van het Christendom waren. Die onderstelling heeft het geheele stuk beheerscht, en daaraan geen voordeel gedaan.〃

230 (Bladz. 400).

Zoo schrijft RENAN, in zijne Essais de morale et de critique, 1859, pag. 104, met het oog op THIERRY: 〃M. Thierry eut la vue claire de la mission qu'il devait accomplir; il annonça avec assurance que l'histoire serait le cachet du dix-neuvième siècle, et qu'elle lui donnerait son nom, comme la philosophie avait donné le sien au dix-huitième. Ce paradoxe du jeune homme de vingt ans est aujourd'hui un fait pleinement vérifié. Oui, l'histoire est, en un sens, la création propre et originale de notre temps.〃

231 (Bladz. 403).

UHLHORN, t. a. pl., S. 340.

232 (Bladz. 404).

Paulus, Vorrede, S. IV, VIII.

233 (Bladz. 405).

Ik volg hier een mededeeling van BAUR, bij KLÜPFEL, S. 432 flg.

234 (Bladz. 406).

In een opstel over Dr. STRAUSS und die Würtemberger, opgenomen in een bundel Kritische Gänge, 1844, I, S. 68 flg., 72 flg.

234 (Bladz. 409).

Woorden uit een dichtstuk van De Génestet, over Levensfilozofie.

235 (Bladz. 409).

Als staaltje van de tucht, die Baur zich zelven bij zijnen arbeid oplegde, verhaalt Zeller, Vorträge, S. 363, het volgende: „Sommers und Winters erhob er sich Morgens um 4 Uhr, und arbeitete im Winter aus Schonung gegen die Dienstboten gewöhnlich einige Stunden im ungeheizten Zimmer, mochte ihm auch, wie es wohl vorkam, in besonders kalten Nächten die Dinte einfrieren; und von da an war der regelmässige Mittags- oder Abendspaziergang gewöhnlich die einzige längere Unterbrechung des gelehrten Tagewerks."

LIJST VAN BAUR'S GESCHRIFTEN,

NAAR HUNNE

EERSTE UITGAVE GERANGSCHIKT.

LIJST VAN BAUR'S GESCHRIFTEN,

NAAR HUNNE

EERSTE UITGAVE GERANGSCHIKT.

1818. Recensie: Die biblische Theologie, oder Judaismus und Christianismus nach der grammatisch-historischen Interpretations-Methode, u. s. w. von Dr. G. P. C. Kaiser. — In BENGEL's Archiv für die Theologie; slechts met de laatste letter van BAUR's naam geteekend.

1824 en 1825. Symbolik und Mythologie, oder die Naturreligion des Alterthums. 2 Thll, in 3 Bdd.

1827. Primae Rationalismi et Supranaturalismi historiae capita potiora. Pars I. De Gnosticorum Christianismo ideali. Pars II. Comparatur Gnosticismus cum Schleiermacherianae theologiae indole. — Tüb. Zeitschrift, Jahrg. 1828.

1828. Aankondiging van: Dr. Christiani Frederici Schnurrer, universitatis litterarum Tubingensis nupe Cancellarii, orationum academicarum historiam littera-

riam, theologicam et orientalem illustrantium delectus posthumus. Piae memoriae causa, addita praefatione biographica, edidit Dr. H. E. G. Paulus. Tub. ap. C. F. Osiandrum, 1828 — Tüb. Zeitschrift.

1828. Programma: über den Arianismus.

1829. Programma: über die Rede des Stephanus.

1830. Ueber den wahren Begriff des γλώσσαις λαλεῖν, mit Rücksicht auf die neuesten Untersuchungen hierüber. — Tüb. Zeitschrift.

1831. Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt.

 „ Programma: De Ebionitarum origine et doctrina, ab Essenis repetenda.

 „ Programma: über die Rechtfertigungslehre Andr. Osiander's.

 „ Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom. — Tüb. Zeitschr.

1832. Ueber die ursprüngliche Bedeutung des Passahfestes und des Beschneidungsritus. — Tüb. Zeitschr.

 „ Der hebräische Sabbath und die Nationalfeste des mosaischen Cultus. — Tüb. Zeitschr.

 „ Apollonius von Tyana und Christus, oder das Verhältniss des Pythagoräismus zum Christenthum. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der erste Jahrhunderte nach Christus. — Tüb. Zeitschr., doch ook afzonderlijk.

1833. Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Herrn Dr. Möhler's Symbolik. — Eerst in het Tüb. Zeitschr. en vervolgens afzonderlijk uitgegeven; opnieuw

in 1836, „mit einer Uebersicht über die neuesten, auf die Symbolik sich beziehenden, Controversen.“

1834. Erwiederung auf Herrn Dr. Möhler's neueste Polemik gegen die protestantische Lehre und Kirche.

〃 Programma: Comparatur Eusebius Caesar. historiae ecclesiasticae parens cum parente historiarum Herodoto Halicarnassenci.

〃 Aankondiging van: Bretschneider, Grundlagen des evangel. Pietismus. — Jahrbb. für wiss. Kritik.

〃 Aankondiging van: Lentzen, de Pelagianorum doctrinae principiis. — Als boven.

〃 Aankondiging van: Wiggers, Versuch einer pragm. Darstell. des Semipelagianismus u. s. w. — Als boven.

1835. Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus aufs neue kritisch untersucht.

〃 Die christliche Gnosis, oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung.

〃 Aankondiging van: Dähne, geschichtl. Darstell. der jüdisch-alexandr. Religionsphilosophie. — Jahrbb. für wiss. Krit.

1836. Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbriefs und die damit zusammenhängende Verhältnisse der römischen Gemeinde. Eine historisch-kritische Untersuchung. — Tüb. Zeitschr.

〃 Abgenöthigte Erklärung gegen ein Artikel der evangelischen Kirchenzeitung, herausgegeben von Dr. E. W. Hengstenberg, Prof. der Theol. an der Universität zu Berlin. — Tüb. Zeitschr.; doch ook afzonderlijk.

〃 Aankondiging van: Augusti, Lehrb. der christl. Dogmengeschichte. — Jahrbb. für wiss. Krit.

〃 Aankondiging van: Münscher's Lehrb. der christl. Dogmengeschichte. — Als boven.

1836. Einige weitere Bemerkungen über die Christuspartei in Korinth. — Tüb. Zeitschr.

1837. Aankondiging van: Heigl, der Bericht des Porphyrios über Origenes. — Jahrbb. für wiss. Krit.

〃 Aankondiging van: Lommatzsch, Origenis opera omnia. — Als boven.

〃 Aankondiging van: Schnitzer, Origenes über die Grundlehre u. s. w. — Als boven.

〃 Ueber den Begriff der christlichen Religions-Philosophie, ihren Ursprung und ihre ersten Formen. — In Br. Bauer's Zeitschr. für speculat. Theologie.

〃 Kritische Studien über den Begriff der Gnosis. Zur Antwort auf Herrn Prof. Weisse's Kritik in den Theol. Stud. und Kritiken, Jahrg. 1837. — Theol. Stud. u. Krit.

〃 Das Christliche des Platonismus, oder Sokrates und Christus. Eine religionsphilosophische Untersuchung.— Tüb. Zeitschr., en afzonderlijk.

1838. Aankondiging van: Rothe, die Anfänge der christl. Kirche u. s. w. — Jahrbb. für wiss. Krit.

〃 Ueber den Ursprung des Episkopats in der christlichen Kirche. Prüfung der neuestens von Herrn Dr. Rothe hierüber aufgestellten Ansicht. — Tüb. Zeitschr., en afzonderlijk.

〃 Kritische Uebersicht über die neuesten, das γλώσσ. λαλ. in der ersten christlichen Kirche betreffenden Untersuchungen (mit besonderer Rücksicht auf die Schrift, die Geistesgaben der erste Christen, u. s. w. von Dr. D. Schulze, 1836). — Theol. Stud. und Krit.

〃 Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste.

1839. Tertullianus Lehre vom Abendmahl, und Herr Dr. Rudelbach, nebst einer Uebersicht über die Hauptmomente der Geschichte der Lehre vom Abendmahl. — Tüb. Zeitschr.

〃 Aankondiging van: Weisse, die evangel. Gesch. u. s. w. — Jahrbb. für wiss. Krit.

〃 Aankondiging van: De Wette, Vorles. über die Dogmatik der ev. luth. Kirche. — Als boven.

〃 Aankondiging van: Dr. Schenkel, de ecclesia Corinthia primaeva factionibus turbata. — Als boven.

1841. Aankondiging van: Matthies, Erklär. der Pastoralbriefe. — Als boven.

〃 Aankondiging van: Schneckenburger, über den Zweck der Apostelgeschichte. — Als boven.

1841—1843. Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 3 Bde.

1842. Recensie: Anselm von Canterbury, dargestellt von G. F. Franck. — Theol. Jahrbb.

1843. Recensie: Meister Eckart, eine theol. Studie von Dr. H. Martensen. — Als boven.

1844. Ueber die Composition und den Charakter des johanneischen Evangeliums. — Als boven.

〃 Recensie: Die Clementinen nebst den verwandten Schriften und der Ebionitismus. Ein Beitrag zur Kirchen-und Dogmengeschichte der ersten Jahrhunderte, von A. Schlieman. — Als boven.

1845. Recensie: Köllner, Symbolik der heiligen apostolischen katholischen römischen Kirche, 1844; Buchmann, Populärsymbolik, oder vergleichende Darstellung der Glaubensgegensätze zwischen Katholischen und Protestanten nach ihren Bekenntnisschriften, 1843. — Als boven.

1845. Kritische Beiträge zur Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte, mit besonderer Rücksicht auf die Werke von Neander und Gieseler. — Als boven.

〃 Recensie: Wilken, Andreas Osiander's Leben, Lehre und Schriften, von seiner Geburt bis zu seiner Anstellung bei der Universität zu Königsberg. — Als boven.

〃 Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums. — Nieuwe druk, bezorgd door ZELLER, in 2 Bde, 1866 en 67.

1846. Der Begriff der christlichen Philosophie und die Hauptmomente ihrer Entwicklung mit Rücksicht auf Ritter's Gesch. der christl. Philos. — Theol. Jahrbb.

〃 Der Kritiker und der Fanatiker in der Person des Herrn Heinrich W. J. Thiersch. Zur Charakteristik der neuesten Theologie.

〃 Der Ursprung und Charakter des Lukas-Evangeliums, mit Rücksicht auf die neuesten Untersuchungen. — Theol. Jahrbb.

1847. Bemerkungen zur johanneischen Frage, besonders in Betreff des Todestages Jesu und der Passahfeier der ältesten Kirche. Gegen Herrn Dr. Bleek. — Als boven.

〃 Ueber Princip und Charakter des Lehrbegriffs der reformirten Kirche, in seinem Unterschied von dem der lutherischen, mit Rücksicht auf Schweizer's Darstellung der reformirten Glaubenslehre. — Als boven.

〃 Kritische Studien über das Wesen des Protestantismus. Erster Artikel. Der deutsche Protestantismus von einem deutschen Theologen. — Als boven. NB. Meer artikelen zijn niet gevolgd.

1847. Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. — Tweede druk in 1858; derde druk in 1866.

" Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältniss zu einander, ihren Charakter und Ursprung.

1848. Ueber den Charakter und die geschichtliche Bedeutung des calixtinischen Synkretismus. — Theol. Jahrbb.

" Die johanneischen Briefe. Ein Beitrag zur Geschichte des Kanons — Als boven.

" Das johanneische Evangelium und die Passahfeier des zweiten Jahrhunderts. Tegen WEITZEL. — Als boven.

Noch ein Wort über das Princip des reformirten Lehrbegriffs. — Als boven.

" Die ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker. Eine Streitschrift gegen Herrn Bunsen.

1848 en 1849. Zur Geschichte der protestantischen Mystik; die neueste Literatur derselben. — Theol. Jahrbb.

1849. Zur neutestamentlichen Kritik. Uebersicht über die neuesten Erscheinungen auf ihrem Gebiete. — Als boven.

1850. Beiträge zur Erklärung der Korintherbriefe. — Als boven.

1850 en 1851. Die Einleitung in das neue Testament als theologische Wissenschaft. Ihr Begriff und ihre Aufgabe, ihr Entwicklungsgang und ihr innerer Organismus. — Als boven.

1851. Das Wesen des Montanismus nach den neuesten Forschungen. — Als boven.

" Ehrenrettung Calvins gegen eine katholische Verunglimpfung — Als boven.

" Das Markusevangelium nach seinem Ursprung und

Charakter. Nebst einem Anhang über das Evangelium Marcion's.

1852. Beiträge zur Erklärung der Korintherbriefe. — Theol. Jahrbb.

" Ueber Philipper 2, 6 flg. Tegen Ernesti. — Als boven.

" Kritik der neuesten (Hengstenberg'schen) Erklärung der Apokalypse. — Als boven.

" Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung.

1853. Rückblick auf die neuesten Untersuchungen über das Markusevangelium. — Theol. Jahrbb.

" Ueber die Philosophumena Origenis, insbesondere ihren Verfasser. — Als boven.

" Die Hippolytus-Hypothese des Herrn Ritter Bunsen. — Als boven.

" Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Tweede druk, 1860; derde, 1863.

1854. Die johanneische Frage und ihre neuesten Bearbeitungen. — Theol. Jahrbb.

" Cajus und Hippolytus. Mit Rücksicht auf: Döllinger, Hippolytus und Calixtus. — Als boven.

1855. Das Princip des Protestantismus und seine geschichtliche Entwicklung, mit Rücksicht auf die neuesten Werke von Schenkel, Schweizer, Heppe, und die neuesten Verhandlungen über die Unionsfrage. — Als boven.

" Die beiden Briefe an die Thessalonicher, ihre Aechtheit und Bedeutung für die Lehre von der Parusie Christi. — Als boven.

" Die reichsgeschichtliche Auffassung der Apokalypse. Tegen Auberlen. — Als boven.

" Ueber die Stelle Jak. 4, 5. — Als boven.

" An Herrn Dr. Karl Hase. Beantwortung des Sendschreibens "die Tüb. Schule."

1856. Das System des Gnostikers Basilides und die neuesten Auffassung desselben. Tegen HILGENFELD. — Theol. Jahrbb.

〃 Der erste petrinische Brief, mit besonderer Beziehung auf das Werk: der petrin. Lehrbegr. u. s. w., von Dr. B. Weiss. — Als boven.

1857. Ueber Zweck und Gedankengang des Römerbriefs nebst der Erörterung einiger paulinischer Begriffe, mit besonderer Rücksicht auf die Commentare von Tholück und Philippi. — Als boven.

〃 Zur johanneische Frage: 1. über Justin M., gegen Luthardt; 2. über der Passahstreit, gegen Steitz. — Als boven.

〃 Das Verhältniss des ersten johanneischen Briefs zum johanneischen Evangelium. — Als boven.

〃 Die Lehre vom Abendmahl, nach Dr. Rückert: Das Abendmahl u. s. w. 1856. — Als boven.

1858. Bemerkungen über die Bedeutung des Wortes κανών. — HILGENFELD's Zeitschr. für wiss. Theol.

〃 Seneca und Paulus, das Verhältniss des Stoicismus zum Christenthum nach den Schriften Seneca's. — Als boven.

〃 Entgegnung gegen Hernn Dr. G. E. Steitz über den Paschastreit der alten Kirche. — Als boven.

1859. Die Lehre des Apostels Paulus vom erlösenden Tode Christi, mit Rücksicht auf Dr. Schweizers Abhandlung in den Theol. Stud. und Krit. 1858. — Als boven.

〃 Friderich's kritische Untersuchung der dem Abt Joachim von Floris zugeschriebenen Commentare zu Jesajas und Jeremias, mitgetheilt von Dr. Baur. — Als boven.

〃 Kritisch-exegetische Bemerkungen über einige Stellen

der Evangelien, namentlich des Markusevangeliums. — Als boven.

1859. Die tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart. Tegen Uhlhorn. — Herdrukt in 1860.

〃 Die christliche Kirche vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts in den Hauptmomenten ihrer Entwicklung. — Herdr. 1863.

1860. Die Bedeutung des Ausdrucks: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. — In Hilgenfeld's Zeitschrift.

1861. Die christliche Kirche des Mittelalters in den Hauptmomenten ihrer Entwicklung. Uitgegeven door F. F. Baur.

1862. Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts. Uitgegeven door E. Zeller.

1863. Kirchengeschichte der neueren Zeit, von der Reformation bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts. Uitgegeven door F. F. Baur.

1864. Vorlesungen über neutestamentlichen Theologie. Uitgegeven door F. F. Baur.

1865—1867. Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte. 3 Thll. Uitgegeven door F. F. Baur.

REGISTER.

A.

Abaelard, 291.
Ackermann, 315.
Ammon, 362.
Aristoteles, 301.
Arius, 255.
Arnold, 196, 293.
Athanasius, 290, 339.
Augustinus, 226, 231, 339, 440.

B.

Bahrdt, 361.
Baier, 361.
Barnabas, 140.
Baronius, 196.
Bauer (Br.), 440.
Bauer (G. L.), 362.
Baumgarten-Crusius, 294, 363.
Baur (F. F.), 360, 453.
Baxmann, 268.
Beausobre, 222.
Becanus (Mart.), 461.
Beck, 399.
Bellarmin, 319.
Bengel (E. G. Von), 28, 51, 55, 65, 420, 424.
Bengel (J. A.), 439 vlg.
Billroth, 94—96.
Bleek, 434, 440.
Böhme, 240, 312, 314.
Bretschneider, 440, 457.
Brückner, 432, 434, 440.
Büsching, 361.
Buhle, 227.
Bunsen, 8, 247, 399, 438.

C.

Cajus, 142, 246.
Calvijn, 325, 335 vlg., 346, 361, 461.
Carlstadt, 240.
Carlyle, 447.
Caro (E.), 449.
Cassius (Dio), 228, 386.
Celsus, 259.
Channing, 398.
Chastel (Et.), 256.
Chemnitz, 319, 440.
Clemens Al., 119, 429, 434.
Clemens Rom., 140—143, 237.
Cöln (D. Von), 363.
Colani, 397.
Cramer (S.), 452.
Credner, 162, 439 vlg.
Creuzer, 58, 60, 65.
Cureton (W.), 438.
Cyprianus, 305.

D.

Delitzsch, 8, 434.
Descartes, 301 vlg, 455.
Dionysius Al., 156.
Dionysius Areop., 240.
Diphilus, 441.
Doedes, 416.
Döllinger, 247.
Dolcino, 262.
Dollfus, 184, 444.

E.

Ebrard, 440.
Eichhorn, 10 vlg., 161, 440.
Engelhardt, 294.
Epiphanius, 236, 290, 427.
Erbkam, 237.
Ernesti, 432, 440.
Eusebius, 442.
Eusebius Caes., 156, 196.
Ewald, 8, 179, 395, 440.

F.

Flatt, 30, 72.
Fleury (Am.), 231.
Forbesius a Corse, 292.
Frank, 240.

G.

Gabler, 362.
Génestet (De), 465.
Gerhard, 292.
Gerson, 440.
Gfrörer, 196.
Gieseler, 8, 196, 241, 248 vlg., 256, 272, 440, 454.
Gobarus, 291.
Göthe, 418, 451, 454.
Gottschalk, 271.
Gregorius VII, 263—265.
Grotius, 359.
Grimm (W.), 440.

H.

Hänlein, 161.
Hagenbach, 294.
Hahn, 365.
Harting, 416.
Hase, 8, 196, 248 vlg., 272 vlg., 420, 434, 449.
Hegel, 15, 40—47, 206 vlg., 211, 219, 276, 307, 320—323, 338, 341 vlg., 351, 408, 423 vlg., 426.
Hegesippus, 75, 237.
Hengel (Van), 416.
Hengstenberg, 8, 106, 436.
Henke, 196.
Herder, 219.
Hermas, 109, 143.
Herodotus, 441.
Hesiodus, 53.
Hettner, 426, 450.
Hieronymus, 231, 386.
Hilgenfeld, 9, 176—181, 394, 403 vlg., 442, 452.
Hippolytus, 246.
Hoffner, 420 vlg., 424.
Homerus, 7, 53.
Hülsemann, 361.
Hufnagel, 362.
Hug, 440.
Hupfeld, 148.

I.

Ignatius, 144, 438.
Irenaeus, 119, 234, 290, 340, 429, 434, 460.

J.

Jakobs, 227.
Janet (P.), 446.
Josephus (Flav.), 101, 169, 431, 444.
Justinus Mart., 145, 182, 185, 434.
Juvenalis, 432.

K.

Kaiser, 51, 362.
Kant, 16, 55, 314, 326, 329, 419.
Kestner, 235.
Klüpfel, 419 vlg., 426, 428, 455, 457 vlg., 463 vlg.
Köstlin, 9, 366, 394, 403 vlg., 463.
Kuenen (A.), 442.

L.

Lactantius, 231.
Lang (H.), 397.
Lange, 8.

Lechler, 8, 36, 365, 452, 464.
Leibnitz, 314, 457.
Lessing, 219.
Livius, 7.
Lünemann, 432, 440.
Luthardt, 434.
Luther, 157 vlg., 246, 271, 325, 335.

M.

Mackay (R. W.), 10, 398, 416.
Malfatti, 398.
Manes, 222—226.
Marcion, 91, 104 vlg, 113, 127 vlg., 434 vlg.
Marheinecke, 196, 319.
Massuet, 307.
Melanthon, 335 vlg., 343, 361.
Menander, 441.
Messner, 365.
Michaëlis, 160.
Mill, 160.
Möhler, 318—322, 338, 457.
Möller (W.), 459.
Mohammed, 64.
Montanus, 241.
Morgan, 77, 426, 428.
Mosheim, 196, 293, 307.
Mozes, 64, 69.
Münscher, 294.

N.

Neander, 8, 82, 93, 95, 196, 227, 241, 248 vlg., 256, 263 vlg., 272, 294 vlg., 307, 364, 440, 446, 456.
Niebuhr (B. G.), 7, 424.
Niedner, 196.
Niermeijer (A.), 416.

O.

Oetinger, 240.
Olearius, 227.
Origenes, 156, 305, 246 vlg., 457.
Osiander, 440.

P.

Palmer, 415.
Parker, 398.
Pelagius, 344.
Petavius, 292.
Philo, 180, 310, 432, 456.
Philostratus, 226—230.
Pierson (A.), 451.
Pisander, 441.
Planck, 9, 196, 294, 319, 393.
Plato, 53, 175, 301, 315—318, 441.
Polycarpus, 145, 234, 429.
Porphyrius, 259.
Pott, 81.
Pythagoras, 69.

Q.

Quenstedt, 292.

R.

Rauwenhoff (L. W. E.), 216—218, 447.
Renan, 464.
Reuss, 8, 395.
Réville, 10, 450.
Ritschl, 9, 185—187, 241, 247, 265—268, 394, 444.
Ritter, 316, 455.
Rothe, 233—237, 448.
Rudelbach, 323.
Rückert, 94—96, 358.

S.

Schaff (Ph.), 398.
Schelling, 45 vlg., 238, 312, 408, 423.
Scherer, 397.
Schiller, 15, 418, 447.
Schleiermacher, 21—27, 31, 36—42, 46 vlg., 65, 75, 102, 119, 150, 162, 164, 174, 312, 320—23, 325, 338, 341, 351, 398, 419, 421 vlg., 424, 439 vlg.
Schmid, 365.
Schmidt (C.), 231.
Schmidt (H.), 399, 442, 462.
Schmidt (J. E. C.), 83, 428.
Schmidt (S.), 361.
Schneckenburger, 120.
Scholten (J. H.), 443, 461.
Schröckh, 196.
Schwalb, 11, 417.
Schwarz (K.), 179.
Schwegler, 9, 241, 428.
Schweizer, 343, 355 vlg., 451.
Schwenkfeld, 240.
Scotus Erigena, 301, 457.
Semisch, 440.
Semler, 55, 78, 161, 196, 293.
Seneca, 230—233.
Sepp (Chr.), 464.
Simon (R.), 149, 159, 439.
Socrates, 315—317.
Sophocles, 175, 441.
Spinoza, 158 vlg., 302, 314, 457, 461.
Spittler, 196.
Steitz, 433.
Stemler, 416.
Steudel, 426.
Storr, 18, 55, 65, 80, 362, 440.
Strauss, 8, 106, 162 vlg., 363, 398, 401 vlg., 420, 440, 458.
Süskind, 30, 72.
Suetonius, 228.

T.

Tacitus, 228.
Taine, 208—212, 218, 445 vlg.
Teller, 361.
Tertullianus, 103, 119, 173 vlg., 231, 290, 324, 429, 432, 434, 441.
Theodoretus, 290.
Theophilus Antiochenus, 434.
Thierry, 464.
Thiersch, 8, 173 vlgg., 183, 186, 441.
Thomas van Aquino, 457.
Tideman, 416.
Tischendorf, 182, 440.
Trip, 433.
Troplong, 231.

U.

Uhlhorn, 8, 10, 268, 395 vlg., 403, 416.

V.

Vacherot, 449.
Vico, 219.
Victor, 142.
Vischer (F. T.), 9, 406, 408, 421.
Volckmar, 394, 403 vlg.
Voltaire, 219.

W.

Walch, 196, 293.
Weisse, 8, 146, 434, 440.
Weissmann, 196, 361.
Weizsäcker, 434, 454.
Weitzel, 8, 434, 440.
Wette (De), 8, 149, 162, 174, 362 vlg., 434, 440.
Wicklef, 271.
Wieseler, 440.
Wilke, 440.
Wolf (C.), 313.
Wolf (F. A.), 7.
Wurm (J. G.), 21.

Z.

Zachariä, 361.
Zeller, 9, 55—58, 248, 320—322, 343—345, 397, 415, 418, 420, 423, 425 vlg., 442, 451, 457, 460 vlg., 465.
Zinzendorf, 271.
Zoroaster, 225.
Zwingli, 325, 335.

VERBETERINGEN.

Blz.	65 reg.	4 v. b.	niet	*lees:*	is niet
"	150 "	1 "	komt	"	komen
"	163 "	1 "	brieven, maakte	"	brieven maakte
"	165 "	3 v. o.	kan [9]	"	kan [95]
"	177 "	4 v. b.	Tubingensche	"	Tubingsche
"	181 "	5 "	Op het gebied der	"	Omtrent de
"	209 "	7 "	mensch maar	"	mensch, maar
"	223 "	10 v. o.	eigen	"	naaste
"	228 "	10 v. b.	Daar	"	Daarom
"	247 "	14 "	1862	"	1863
"	260 "	4 "	het	"	de Neo-Platonist
"	284 "	1 "	het	"	het denken
"	397 "	10 "	théologique	"	de Théologie
"	428 "	5 "	Ausgangspunt	"	Ausgangspunkt
"	431 "	18 "	Beitrage	"	Beiträge

" 462, Aanteek. 216. — Voeg bij: Prof. VAN HENGEL heeft nog mijne aandacht gevestigd op de zeer juiste opmerking van J. J. NANDRÈS, Jésus-Christ, le fils de l'homme, 1867, p. 13: "Avec Ferdinand-Chrétien Baur s'ouvre pour l'histoire de notre expression (le fils de l'homme) une période nouvelle." Deze période nouvelle ontstond door het geheel nieuwe resultaat van BAUR, dat JEZUS zich als den Zoon des menschen, uitdrukkelijk geplaatst heeft tegenover den Zoon van God, onder welke benaming de Messias verstaan werd.